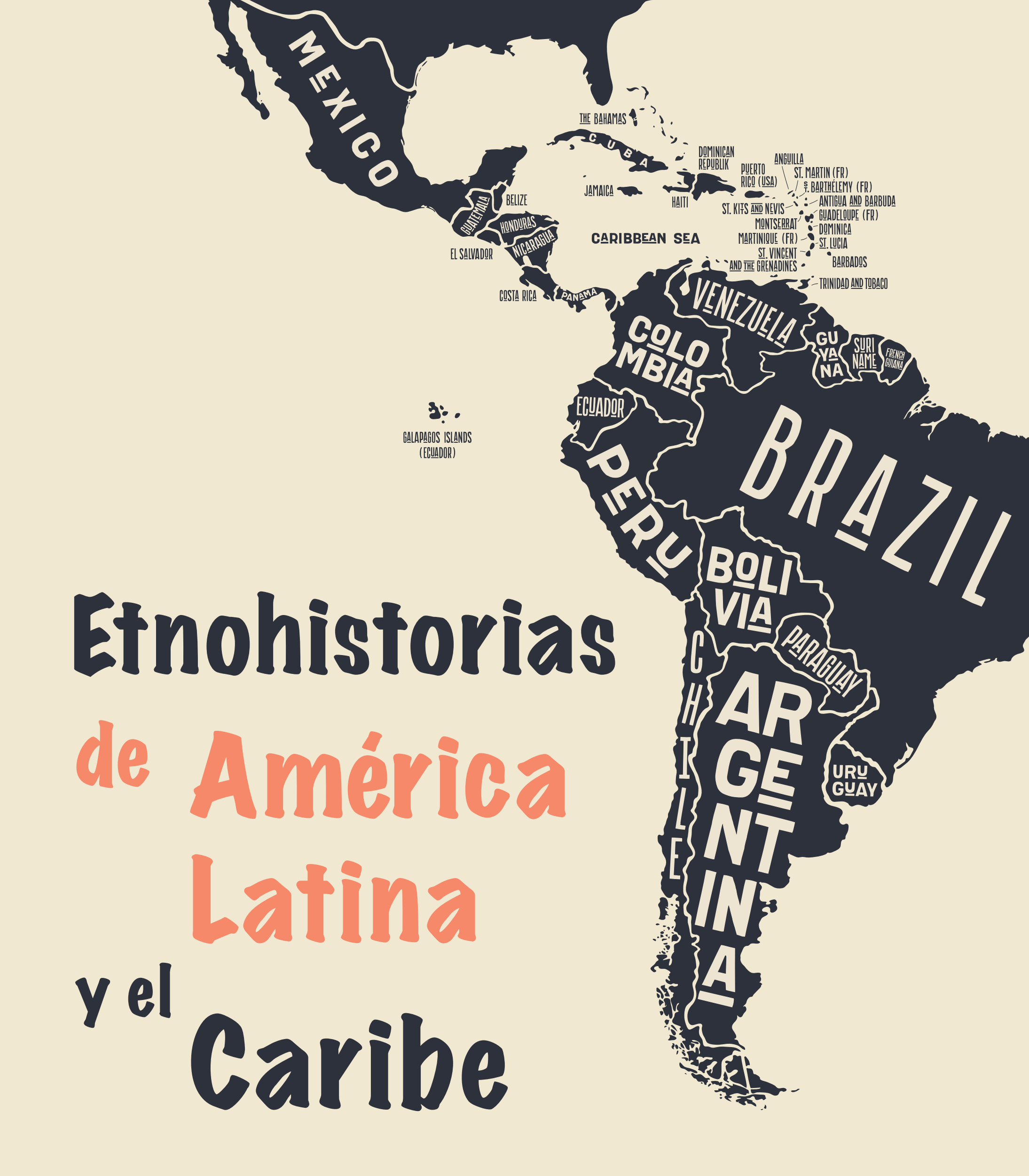



# Etnohistorias de América Latina y el Caribe

Saúl Uribe Taborda
y Heriberto Erquicia
(Coordinadores)

Universidad Politécnica Salesiana







# Etnohistorias de América Latina y el Caribe

Saúl Uribe Taborda
Heriberto Erquicia
(coord.)



URIBE TABORDA, S., and ERQUICIA, H., eds. *Etnohistorias de América Latina y el Caribe* [online]. Quito: Editorial Abya-Yala, 2022, 412 p. ISBN: 978-9978-10-671-6. https://doi.org/10.7476/9789978106709.



# Etnohistorias de América Latina y el Caribe

*Saúl Uribe Taborda y Heriberto Erquicia*
*(Coordinadores)*

# Etnohistorias de América Latina y el Caribe







2022

**Etnohistorias de América Latina y el Caribe**



| | |
|---|---|
| 1ra edición: | © Universidad Politécnica Salesiana<br>Av. Turuhuayco 3-69 y Calle Vieja<br>Cuenca-Ecuador<br>Casilla: 2074<br>P.B.X. (+593 7) 2050000<br>Fax: (+593 7) 4 088958<br>e-mail: rpublicas@ups.edu.ec<br>www.ups.edu.ec<br><br>CARRERA DE PSICOLOGÍA |
| Diagramación: | Editorial Universitaria Abya-Yala<br>Quito-Ecuador |
| ISBN UPS: | 978-9978-10-662-4 |
| ISBN Digital: | 978-9978-10-671-6 |
| Impresión: | Editorial Universitaria Abya-Yala<br>Quito-Ecuador |
| Tiraje: | 300 ejemplares |

Impreso en Quito-Ecuador, junio de 2022

Publicación arbitrada de la Universidad Politécnica Salesiana

# Índice

## Segunda Parte
## **Historia, derecho, género y políticas en América Latina, siglos XX y XXI**

# Introducción

Este es un trabajo colectivo, a partir de una convocatoria abierta, que dio como resultado el libro titulado: *Perfiles etnohistóricos en América Latina y el Caribe*, que contiene artículos que presentan resultados de investigaciones, reflexiones críticas, teóricas, metodológicas y técnicas de investigación utilizadas en los estudios etnohistóricos del área. El interés de la obra fue generar el debate sobre la articulación de los contextos locales a los procesos de la globalización y sus nexos históricos, políticos, sociales y culturales con América Latina y el Caribe. Es por lo que, en su mayoría, los textos trascienden las barreras geográficas y geopolíticas, y van más allá de los nacionalismos, regionalismos o de las áreas geográficas comúnmente trazadas por las fronteras del Estado nación. Los escritos permiten entender las diversas dinámicas sociales e interrelaciones históricas y geográficas del continente, con el entramado de nexos globales que inciden en la construcción de formas, fronteras e imaginarios particulares de ver, conocer y dominar al "otro" y lo "otro".

El libro está dividido en dos grandes secciones, una *Etnohistorias de América Latina, siglos XVI-XX*, y la otra *Historia, derecho, género y políticas en América Latina, siglos XX y XXI*. La primera sección inicia con el artículo denominado, *Los Izalcos: Un altépetl complejo registrado por los tlaxcaltecas en 1524*, de Hugo Díaz Chávez, Julio César Alvarado Hernández y David Calogero Messana Villafranco. Este artículo aporta a la comprensión de la distribución geográfica de los pueblos nahuas antes de la invasión y ocupación europea, así como, su impronta en las divisiones administrativas actuales. A través del

análisis de crónicas del siglo XVI y las perspectivas teóricas relativas a los paisajes rituales y apropiaciones simbólicas, desde el enfoque de la unidad sociopolítica denominada "altépetl" junto al bagaje generado en torno a esta y la concepción del territorio en la época prehispánica. Saul Fernando Uribe Taborda, presenta los, *Aspectos etnohistóricos de las poblaciones indígenas de los llanos orientales colombianos, siglo XVI*, en el que aborda las poblaciones indígenas de los llanos orientales colombianos, su organización social y sus patrones de asentamiento en el piedemonte y las llanuras inundables; se trata de un trabajo etnohistórico, que recoge las características culturales, religiosas, políticas y económicas de los grupos nombrados.

Adentrándonos en el siglo XVII, Sandra Cristina Montoya Muñoz, plantea la temática, *Integrase para resistir: la maladaptación de los esclavos en Antioquia y Popayán, siglo XVII*, durante el período colonial, los esclavizados africanos protestaban utilizando varias estrategias contra el sistema hispano que los sometía; a estos mecanismos de rebeldía se les denominó resistencia, en este artículo se analiza una de estas últimas estrategias que utilizaron los africanos y sus descendientes, en las gobernaciones de Antioquia y Popayán durante el siglo XVII.

Ronald Soto-Quirós, en su estudio, intenta explicar en clave decolonial cómo se fueron transmitiendo las categorías étnico-raciales, interpretadas como legados coloniales, en lo que concierne a Nicaragua en obras internacionales entre 1821 y 1850, período del que se conoce muy poco sobre las etiquetas étnicas en los países centroamericanos, este artículo se titula: *Categorías étnico-raciales en Nicaragua en fuentes extranjeras desde una perspectiva decolonial (1821-1850)*. Llegando al siglo XX, Martha Marielba Herrera Reina y José Heriberto Erquicia, describen cómo entre los meses de abril y mayo de 1953, en Izalco (El Salvador) se produjo un hecho que alteró a la comunidad indígena, las autoridades políticas locales, decidieron tomar una medida que causó el descontento de los indígenas, desatando un movimiento participativo y ciudadano, en torno a sus

identidades, esto se describe en el artículo: *1953. Luchas y resistencias de la comunidad indígena de Izalco Abajo*. Mónica P. Hernández Ospina y Orlando Deavila Pertuz, en su artículo denominado: *La Boquilla y Cartagena: historias de luchas territoriales, ciudadanía y etnicidad*, nos ofrecen un recorrido por los conflictos asociados a la propiedad de la tierra entre las élites de Cartagena y las comunidades afrocolombianas de La Boquilla para conocer las trayectorias comunitarias frente al giro multicultural de finales del siglo XX en América Latina.

En la segunda parte del libro, la sección de *Historia, derecho, género y políticas en América Latina, siglos XX y XXI*, inicia con el artículo de Darwin Italo Chicaiza Aucapiña, William Fredy Aguilar Rodríguez, y Odila Mena, quienes nos dan cuenta de los procesos de desigualdad socioeducativos en el contexto de la Amazonía ecuatoriana y cómo estas desigualdades se ven plasmadas en las políticas educativas impuestas por el Estado, obviando los sistemas educativos locales; este se titula: *Políticas educativas y vida cotidiana de mujeres amazónicas en Ecuador, Orellana y Napo (1950-2020)*. Héctor Raúl Grenni, en su trabajo, nos proporciona las Cartas Pastorales de monseñor Oscar Arnulfo Romero y Galdámez, arzobispo de San Salvador, El Salvador en su contexto histórico, además hace hincapié en el condicionamiento de los procesos de toma de conciencia y de represión desatados en un tiempo de "gran intensidad histórica" en Centroamérica. Su artículo se titula: *Las cartas pastorales de monseñor Romero en su contexto histórico*.

Los Acuerdos de Paz en El Salvador (1992), brindaron un cambio en las instituciones del Estado, y el tema de la política cultural no fue la excepción, este trabajo aborda el papel del Estado en cuanto a los derechos culturales y la descripción de su contexto en la posguerra salvadoreña; escrito por Karen Mariela Estrada Romero, el artículo se titula: *Exploración sobre los derechos culturales en El Salvador de posguerra*. Yuliana Beatriz Cienfuegos Aquino, Javier Alberto Molina Gutiérrez y Noel Salvador Lorio Meza, nos brindan

el título: *Consecuencias de la violencia estructural en la construcción de la identidad social de mujeres trans en El Salvador*, un tema por demás importante para la sociedad latinoamericana, donde nos brindan un panorama teórico sobre la violencia estructural que enfrenta la población LGBTQIA+ en El Salvador, con particular interés en las mujeres transgénero y transexuales; visibilizando además la carencia de estudios académicos o científicos a nivel regional que abordan el problema desde un enfoque psicosocial. Por último, pero no menos importante, Rocío Gress Carrasco, nos brinda un ejercicio en el que retoma debates sobre la pertinencia de las metodologías comparativas para la disciplina histórica, a través del análisis de materiales y los debates especializados a escala continental que han propiciado nuevas formas de plantear las preguntas sobre las historias de los antiguos pueblos americanos, su artículo se titula: *Ejercicio comparativo en los estudios sobre historia de América antigua.*

Los coordinadores de este libro expresan su agradecimiento a cada uno de los autores y las autoras de los artículos, así como por su confianza al brindar sus aportes a este documento, que esperamos que sirva para el conocimiento de la diversidad temática que se desarrolla en las distintas regiones de nuestra América. Al mismo tiempo, queremos reconocer a los auspiciadores de esta obra, la Universidad Politécnica Salesiana de Ecuador, la Universidad Pedagógica de El Salvador, y al sello editorial Abya-Yala, por su compromiso con la divulgación de las investigaciones científicas y académicas que se generan dentro y fuera de región de América Latina y el Caribe.

Saúl Uribe y Heriberto Erquicia
Coordinadores

PRIMERA PARTE

# Etnohistorias de América Latina, siglos XVI-XX

# La confederación izalca: un *altepetl* complejo registrado por los tlaxcaltecas en 1524

Hugo Vladimir Díaz Chávez
Arqueólogo
tunalkal@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-8315-0642

Julio César Alvarado Hernández
Arqueólogo
juces1210@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-7078-9447

David Calogero Messana Villafranco
Arqueólogo
davidmessana503@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-7271-9861

## Introducción

Los últimos dos días del mes de agosto de 2017, la Dirección de Arqueología, perteneciente a la entonces Secretaría de Cultura (SECULTURA), hoy Ministerio de Cultura, recibió una serie de denuncias que advertían sobre la destrucción del sitio arqueológico Tacuscalco, asentamiento prehispánico que se ubica en el occidente del actual territorio salvadoreño, específicamente al sureste del municipio de Sonsonate y al oeste de Nahulingo, ambos del departamento de Sonsonate. Como respuesta inmediata, el arqueólogo David Mes-

sana realizó la correspondiente inspección técnica el 1 de septiembre de ese año, acompañado de un técnico del entonces Departamento de Asuntos Jurídicos de la mencionada institución.

Desde la carretera conocida como By Pass Sonsonate-Acajutla, el arqueólogo visualizó maquinaria pesada realizando remoción de tierra en inmuebles ubicados en las cercanías del área de Tacuscalco, declarada como Bien Cultural en 1997 y que corresponde al núcleo monumental del asentamiento, sector conocido por las personas locales como Los Cerritos debido a la presencia de siete estructuras monticuladas de considerable tamaño y al menos 26 de baja altura. Cabe recalcar que esta zona protegida fue ampliada de 46.5 a casi 500 manzanas en 2019 (Figura 1), a partir del esfuerzo realizado por parte de la Dirección de Arqueología con el apoyo de los pueblos indígenas, comunidades locales y expresiones sociales aglutinados en el Movimiento Ciudadano por la Defensa de Tacuscalco.

En el lugar, Messana determinó que los terrenos intervenidos por la empresa constructora Fénix S.A. de C.V., con el fin de desarrollar el proyecto urbanístico Acrópoli Sonsonate, eran colindantes con el límite norte de la zona protegida. Al recorrer los terrenos, constató la gravedad de los daños ocasionados al patrimonio arqueológico, evidenciados por la enorme cantidad de material cultural disperso en la superficie (fragmentos de cerámica y lítica) y la presencia de rasgos arquitectónicos expuestos, como resultado de la terrecería y el trazado de las calles internas. Así mismo, registró la presencia de material pétreo foráneo para la construcción de un tanque destinado a la reserva de agua y las tres primeras viviendas (casas modelo), aún en obra gris.

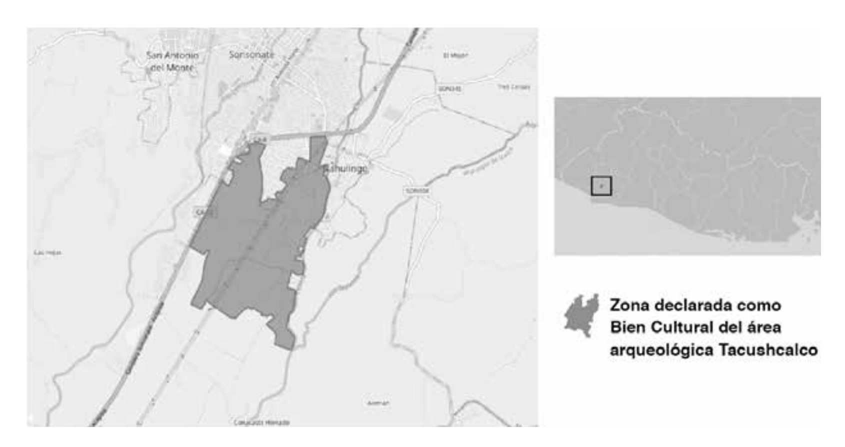
Tales obras no contaban con la autorización de SECULTURA, por lo que se iniciaron las gestiones institucionales internas y ante las instancias legales correspondientes, siendo este el punto de partida de un largo proceso de resistencia, aún inconcluso, en pro de la salvaguarda del antiguo asentamiento, en el que su naturaleza colectiva y el empuje popular jugaron (y juegan) un papel decisivo

contra los problemas, debilidades y subordinaciones inherentes a las instituciones públicas, nacionales y locales, frente al poder de facto del gran capital.

A pesar de que el proyecto urbanístico ha sido finalizado incumpliendo el marco jurídico vigente, relativo a la protección del patrimonio cultural y medioambiental —lo que podría entenderse como un fracaso o el resultado lógico de desafiar al capitalismo—, el denominado Caso Tacuscalco representa un hito en cuanto la salvaguarda e interpretación del acervo cultural, que abarca distintos campos de la arqueología (interpretación, prevención y acción comunitaria) y se extiende hasta la esfera jurídica aplicable.

**Figura 1**

*Zona protegida del área arqueológica Sonsonate*




*Nota*. Porción del antiguo asentamiento mesoamericano que posee medidas de protección, ubicado en los municipios de Sonsonate y Nahulingo, ambos del departamento de Sonsontate. Elaboración propia en: //www.instamaps.cat/#/

## El "altepetl" Tacuscalco: análisis de las fuentes

En el marco de la destrucción antes mencionada, específicamente en la etapa de investigación documental referente a Tacuscalco, se recurrió a dos fuentes de gran importancia para entender

el devenir social del lugar, ambas relacionadas al período de contacto y la posterior ocupación europea del territorio salvadoreño. La primera es la que actualmente se conoce como la Segunda Carta de relación que Pedro de Alvarado envió a Hernán Cortés en 1524, en la que describe el avance de las empresas expansionistas castellanas en localidades pertenecientes al actual territorio salvadoreño. Como complemento gráfico de esta fuente escrita, se utilizó el trabajo de Pedro Escalante titulado *Los tlaxcaltecas en Centroamérica*, en el que incluye 45 estampas, de un total de 156, del llamado Códice de Glasgow,[1] que se considera una versión ampliada y "variante de la serie conocida como lienzo de Tlaxcala, publicada por Alfredo Chavero en 1892" (Escalante, 2000a, p. 169), imágenes que de acuerdo al investigador corresponden a batallas que los tlaxcaltecas, como indígenas aliados, emprendieron junto a los castellanos en contra de poblados prehispánicos que ahora se ubican dentro de los actuales territorios de Guatemala, El Salvador y Nicaragua.

En este códice, los asentamientos son representados como *altepetl*, que consiste en el "término utilizado por los hablantes del náhuatl antes de la Conquista para denotar sus unidades básicas de organización comunitaria" (Fernández y García, 2006, p. 13) y que fue "usado en la antigüedad prehispánica del Altiplano [de México] —periodo Posclásico— para denominar a las ciudades o asentamientos, pero [que] también se refería a su realidad política, a su constitución como sociedad" (García Chávez, 2007, p. 1). "De acuerdo a James Lockhart, los istóric son la unidad básica de organización sociopolítica que recibe y administra el tributo de la gente que reside en él" (Astorga, 2014, p. 53). Literalmente, la palabra se traduce al castellano como "agua-montaña", encerrando un complejo significado simbólico dentro de la cosmovisión de los pueblos originarios. Respecto a ello, García Chávez (2007) cita el siguiente texto de Sahagún:

---

1 El códice inicia en antiguos asentamientos ubicados en el actual México y se extiende hasta Guatemala, El Salvador y Nicaragua.

> Aquí, los hombres de Nueva España, los antiguos hombres decían de éstos [de los ríos], de allá vienen, que de allá vienen del Tlalocan, puesto que son propiedad, puesto que de él sale la diosa cuyo nombre es Chalchiuhtlicue, "La de la falda de jade". Y decían que los cerros son sólo fingidos, sólo por encima son terrosos, pedregosos, que sólo son como vasijas, como casas que están repletas de agua. (Códice Florentino XI: VII. p. 4)

El significado de este concepto supera lo sociopolítico o urbanístico al estar íntimamente asociado con el paisaje, donde cultura y naturaleza eran unidades inseparables, evidenciando con ello el papel vital del ambiente para las sociedades que se organizaron en estas unidades (Fernández y García, 2006). De igual forma, según explica Lockhart, la manera que tenían los antiguos nahuas de organizar las estructuras más grandes en todo ámbito (político, económico, artístico, etc.) fue creando pequeñas partes constitutivas del todo, las que debían ser relativamente iguales y separadas. La unidad de estas partes consistía en una ordenación simétrico-numérica de estas a partir de una rotación cíclica. Estas partes, finalmente, funcionaban de una manera celular o modular, donde la jerarquía solo se establecía para la rotación de estas partes (Astorga, 2014, p. 54).

Además, esta división administrativa mesoamericana estaba asociada en su totalidad a una deidad tutelar, la que se considera el ancestro más antiguo de su linaje (Fernández y Pedro Urquijo, 2019). Para los tlaxcaltecas de habla náhuatl y procedentes del ahora centro de México, esa forma de división administrativa era sumamente conocida, por lo que para registrar los *altepeme* (plural de *alteptl*) en los que estuvieron, trazaron el logograma que indica el nombre del asentamiento en el que se desarrolló la batalla sobre el dibujo unilineal de un cerro (Figura 2). A pesar de que tales imágenes pueden ser simplemente la forma tradicional para representar un lugar habitado, es decir un asentamiento, existen muchos elementos que al ser contrastados con otras investigaciones indican la presencia de esa forma de división política para el año de 1524, en los presentes territorios salvadoreños, siendo identificada plenamente por estos

indígenas aliados de los castellanos al momento del contacto con los pobladores locales.

En el caso del "Lugar de casa de las armas" —traducción de Tascuscalco[2] (*Tacushcalco*, en náhuat)[3] al castellano—, aparece en las estampas XIV y XL como *Tlacochcalco* (en náhuatl), por lo que fue representado a partir de una edificación (casa: *cal*) dentro de la cual se observan tres dardos o flechas (*tacoch*) sobre un cerro (Figura 2), siendo muy importante mencionar que es el único asentamiento reportado dos veces en esas 45 estampas (Figura 3).

Fue en este mismo marco investigativo que David Messana identificó un rasgo particular en el logograma con el que los tlaxcaltecas reconocieron a Tecpan Yzalco (Figura 4a), en la estampa XV del ya referido lienzo de Tlaxcala. En un primer momento, tal elemento fue interpretado como un cetro o bastón junto a un yagual (Figura 4b). De igual forma, Messana determinó que dicho símbolo solamente era ostentando por otros tres asentamientos (Figuras 5a, 5b y 5c), aparte de Izalco, específicamente en las imágenes correspondientes a Tecpan Atitlan (estampa III), Tecpan Pantitla (estampa XXXVI) y Tecpanapan (estampa XXXVI), por lo que inequívocamente tal rasgo se refería a la palabra *tecpan*, lo que condujo a otras interpretaciones que ya no se limitaron a Tacuscalco, sino más a bien a su interacción con Izalco.

---

2 Tacushcalco o Tacuscalco: formado por *Tacoch* (felcha, dardo, arma), *cal* (casa) y *co* (lugar).

3 De acuerdo con lingüistas, la forma escrita más próxima a la pronunciación del nombre del antiguo idioma es *nawat*. Sin embargo, muchos miembros de las comunidades indígenas no están de acuerdo con esto, por lo que, teniendo en cuenta la falta de consensos en torno al tema se utilizará la forma tradicional (náhuat en redacción castellana) por respeto a los pueblos originarios y su derecho a la autodeterminación. Bajo esa misma premisa, las palabras en este y otros idiomas indígenas no se tildan.

**Figura 2**

*Foja 296r del Manuscrito de Glasgow correspondiente a Tlacochcalco (Tacushcalco)*




*Nota*. Estampa N° XIV en Escalante (2000a) en la que se aprecia la representación de la guerra acaecida en Tacushcalco (Tlacochcalco) en forma de istóric: el logograma (en círculo blanco) sobre la representación de un cerro. https://bit.ly/3KtU3pT

**Figura 3**

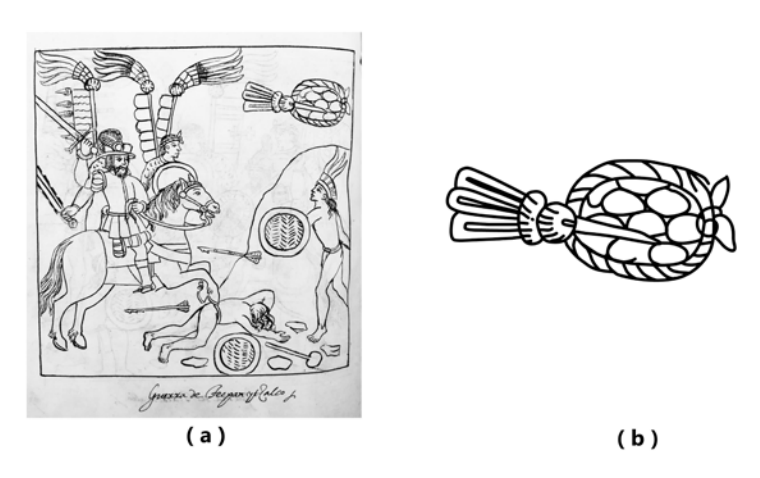
*Foja 309r del Manuscrito de Glasgow*




*Nota*. Estampa N° XL en Escalante (2000a) en la que se aprecia la segunda representación de una segunda batalla en Tacushcalco (Tlacochcalco) en el Manuscrito de Glasgow. https://bit.ly/3Co0tnj

**Figura 4**

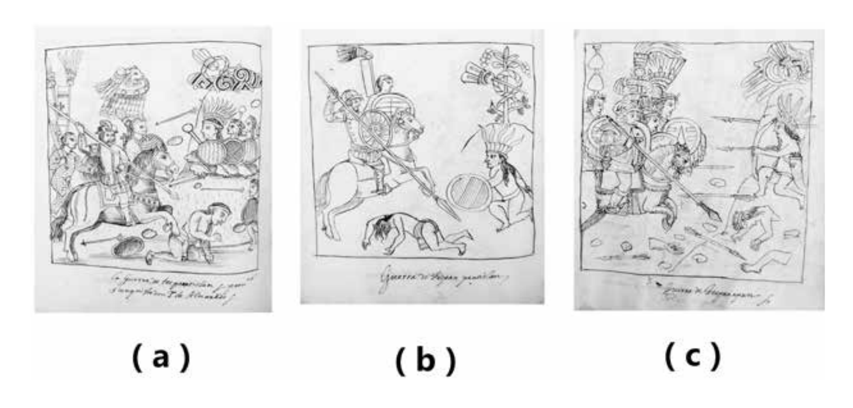
*Foja 296v del Manuscrito de Glasgow*




*Nota*. (a) Estampa XV en Escalante (2000a), correspondiente a la batalla de Tecpan Ytzalco (Tecpan Itzcalco). https://bit.ly/35VYgng. (b) Logograma del topónimo Tecpan Izalco, adaptado por la arqueóloga Michelle Toledo.

**Figura 5**

*Fojas 290v, 306v y 307 del Manuscrito de Glasgow*




*Nota*. Asentamientos que junto a Izalco ostentaban el título de tecpan: (a) Tecpan Atitlan, (b) Tecpan Pantitla (c) Tecpanapan. Estampas III, XXXV y XXXVI en Escalante (2000a). https://bit.ly/3MvmyVN

## La travesía rumbo a Izalco en 1524

De acuerdo con Pedro de Alvarado (2000), se puede interpretar que su travesía dentro del actual territorio de El Salvador inició en Mopicalco, para luego continuar por Acatepéc, Acaxual, Tacuscalco, Mihuatá, Atehuan y Cuscatan (Figura 6); sin embargo, antes de ese primer pueblo menciona otro, al que registró como Paxaco. En relación con ello, varios investigadores coinciden en que fue Mopicalco el primer asentamiento localizado por Alvarado en estas tierras. En esta línea, Escalante apunta que tal lugar, junto a Acatepec, "fueron las primeras poblaciones de la banda salvadoreña del sur que Alvarado transitó" (Escalante, 2000b, p. 28). Por su parte, Larde y Larín (2000) propone que Paxaco se localizaba al margen derecho del río Paz, es decir, en la ahora Guatemala. Así mismo, el arqueólogo Paul Amaroli (2015), considera a Mopicalco como el punto de partida, a la vez que sugiere que el lugar nombrado por el militar castellano como Acaxual corresponde a Acaxutla (el Acajutla actual).

El Códice de Glasgow (Escalante, 2000 a), registra otros lugares que complementan el recorrido de Alvarado hasta llegar a Izalco, a la vez que suprimen a Mopicalco del mismo, documentando en náhuatl las siguientes poblaciones: Acatepec (Figura 7), Cuextlan (Figura 8), Acxotlan (Figura 9), Tlacochcalco (Figura 2) y Tecpan Ytzalco (Figura 4a). La exclusión de poblados se puede interpretar como la ausencia de batallas en esas comarcas, tal como aduce Escalante (2000 b) al constatar que la representación de Atehuan no se encuentra en el códice, pero sí es nombrado por Alvarado en su Carta de Relación. Sin embargo, en el caso de Acatepec aparece en ambas fuentes, a pesar de que el enviado de Hernán Cortés menciona que lo encontró abandonado y no informa sobre enfrentamiento alguno. El mismo Escalante (2000a) provee luz sobre el asunto al citar el "Juicio de Residencia de Pedro de Alvarado", donde se indica que en Mopicalco y Acatepec encontraron habitantes que, luego de desobedecer, fueron herrados y tomados como esclavos, pudiéndose entrever la posibilidad de resistencia por parte de los pobladores.

**Figura 6**

*Recorrido de Pedro de Alvarado en 1524*




1. Mopicalco
2. Acatepec
3. Acaxutla (Acaxual)
4. Tacuxcalco (Tacushcalco)
5. Miahuatan
6. Atehuan
7. Cuzcatan (Cuscatan)

*Nota*. Travesía de 1524 descrita por Pedro de Alvarado en su II carta de relación a Hernán Córtes. Imagen tomada de Amaroli (2015) y adaptada en https://bit.ly/3IVJqLZ

**Figura 7**

*Foja 294v del Manuscrito de Glasgow*



*Nota*. Representación de la guerra registrada en el asentamiento denominado Acatepec, estampa XI en Escalante (2000a). https://bit.ly/3tEOzBx

La segunda localidad mencionada (Cuextlan) no es abordada por los investigadores mencionados, mientras que para el tercer núcleo poblacional (Acxotlan) Escalante (2000b) propone que se trata de Acaxual, Yacaxocal o Acajutla. Tales interpretaciones, incluyendo

la de Amaroli con Acaxutla, son totalmente comprensibles al tener en cuenta que la barrera del lenguaje causaba que los castellanos no pronunciaran y, por ende, no escribieran correctamente los nombres en las lenguas originarias. Por el contrario, los tlaxcaltecas traducían los topónimos al náhuatl directamente, por lo que su registro podría estar mucho más cercano a los nombres originales en náhuat.

**Figura 8**

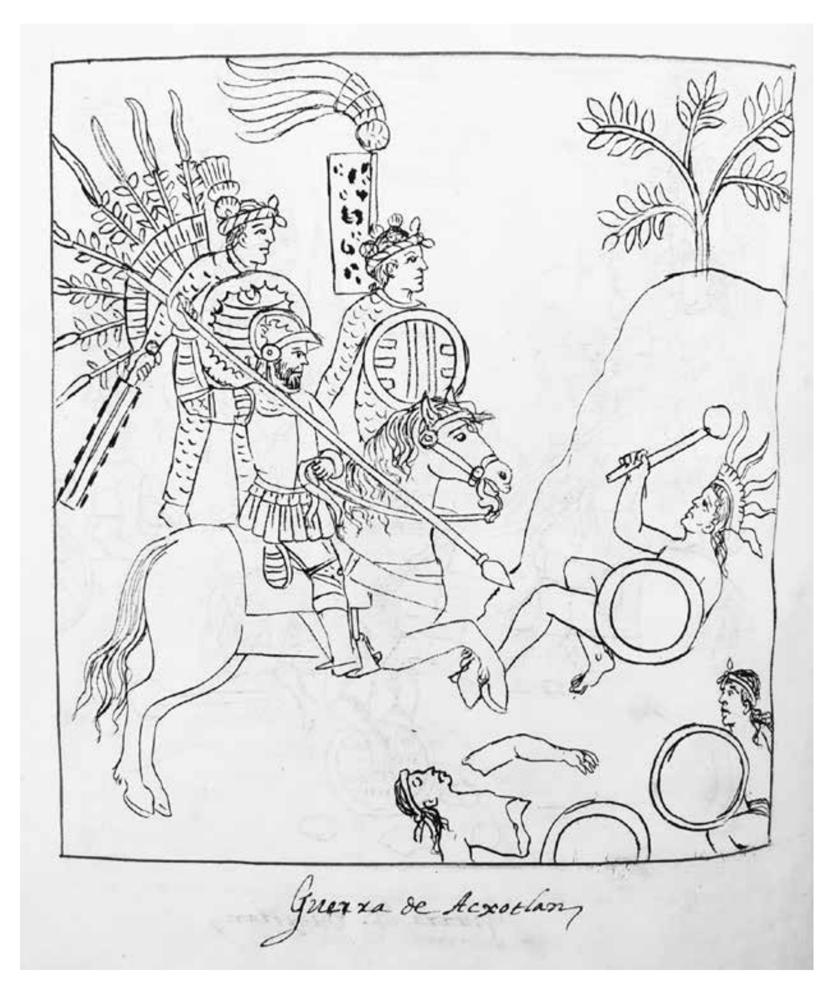
*Foja 295r del Manuscrito de Glasgow*




*Nota*. Lámina en la que representó la guerra en Cuextlan, estampa XII en Escalante (2000a). https://bit.ly/3tEnbng

**Figura 9**

*Foja 295v del Manuscrito de Glasgow*




*Nota*. Representación de la batalla que tuvo lugar en Acxotlan, estampa XIII en Escalante (2000a). https://bit.ly/3IPiywZ

## Chalco y su altepetl Tlacochcalco

La presencia de Acxotlan en el recorrido es un elemento de suma importancia para entender el antiguo despliegue territorial de los Izalcos, específicamente al investigar a Tacuscalco como un poblado como tal y desde una perspectiva de *altépetl*,[4] ya que en los territorios de la actual república mexicana existió otro lugar que ostentó el mismo nombre en náhuatl, Tlacochcalco, que formó parte del Huey Altepetl Chalco (el Gran Altepetl Chalco) y que poseía una división interna denominada Acxotlan. Lo anterior no solo proporciona indicios de las divisiones administrativas vigentes en las primeras décadas del siglo XVI, presentes en el occidente del país, sino que aporta datos importantes a nivel teórico para entender pequeños retazos perdidos del devenir social de la actual sociedad salvadoreña en general y el importante papel de los Izalcos en ese desarrollo histórico.

El investigador Federico Navarrete Linares (2019) reconstruyó la organización de Chalco a partir de las *Relaciones y del Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Colhuacan*, escritas por el historiador Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, "cronista nahua que nació en Tzacualtitlan Tenanco Chiconcohuac, barrio-cabecera de la localidad de Chalco Amaquemecan, uno de los cuatro pueblos de la provincia chalca del siglo XVI" (Battcock, 2019, p. 72). En su investigación, Navarrete describe a Chalco como:

> Una confederación de altépetl que ocupaban algunas de las tierras más fértiles y productivas de la cuenca, así como buena parte de sus bosques y fuentes de cantera, localizadas en la parte suroriental del valle de México, desde la zona lacustre del lago de Chalco hasta el pie de los grandes volcanes Popocatépetl e Iztaccíhuatl,

4 Tlacochcalco también puede ser traducido al castellano como "arsenal", sin embargo, tal denominación se utiliza principalmente para hacer referencia a un edificio que formó parte del paisaje ceremonial dentro de los centros cívicos ceremoniales nahuas, el cual tuvo un papel preponderante dentro de la liturgia mexica (Mazzetto, 2014).

así como de la sierra del Ajusco. Esta confederación estaba constituida por al menos once altépetl diferentes, cada uno con su propio tlatoani, reunidos en cuatro grandes grupos o parcialidades: Tlalmanalco (o Tlacochcalco), Amaquemecan, Chimalhuacan y Tenanco-Tepopollan. (Navarrete, 2019, p. 342)

En estos estudios se establecen elementos vinculados a la Confederación Chalca que esclarecen la forma en la que los tlaxcaltecas interpretaron a los Izalcos al momento del contacto. Su análisis lo inicia con los acxotecas, a quienes se les atribuye la fundación primordial del *istóric* Chalco, siendo originalmente su cabecera Acxotlan. Los pioneros de este primer asentamiento, de acuerdo con Chimalpain, provenían de Tollan, por ende, eran de raíz tolteca, vinculándose el establecimiento de la ciudad chalca al *tecpancalli* o *tecpan* (palacio: lugar donde reside el *tlatoani* o gobernante genuino), un bien cultural intrínseco a esta tradición:

> La importancia simbólica y política del Tecpan se percibe claramente en el hecho de que los colhuas que se establecieron en Cuauhtitlan enseñaron a los cuauhtitlancalques a construir palacios [...] La Historia de Tlatelolco cuenta que los tepanecas tuvieron que enseñar a los mexicas tlatelolcos a construir un palacio antes de que recibieran como tlatoani al príncipe azcapotzalca Cuauhcuahtzin. (Navarrete, 2019, p. 349)

Por otro lado, de acuerdo con la investigación mencionada, los últimos en llegar a Chalco fueron los tlacochcalcas, que al igual que los acxotecas eran de tradición tolteca, sin embargo, los pueblos locales consideraban que ellos ostentaban un linaje distinto, como lo establece Chimalpain, citado por Navarrete (2019):

> Asimismo, venía fungiendo como su tlahtohuani aquel de nombre Chalchiuhtlatónac Cahuetzcatzin, teohuateuhctli; este se asentó en el mando allá en Tula. Pero ellos, los que se nombraron nonohualca, los teotlixca tlacochcalca, ciertamente no son chichimeca; sólo se nombran, son nombrados tecpantlaca porque a él [al dios] pertenecían; fungían precisamente como sus macehuales dentro de la casa del mencionado diablo Tlatlauhqui Tezcatlipoca que era como un

> gran tlahtohuani. Allá ellos son sus propios macehuales, justamente sus dones; a él pertenecen, le sirven; por esto, por consiguiente, se nombraban tecpantlaca. Y ahora ya se llaman de esta manera, son nombrados tecpantlaca. Nadie, ninguna otra persona los llamaba macehualtin en tiempos pasados; todos los tlacochcalca eran conocidos como teteuhctin, como pipiltin. Nadie los hacía cargar cosas; mucho los honraban en razón de que su dios era Tezcatlipoca; inmediatamente nada fue el trabajo de los tlacochcalca. (pp. 395-396)

Seguidamente, el investigador aclara que *tecpantlaca* significa "gente del palacio", vinculando así a los tlacochcalcas con Tollan y su tradición urbana, por lo que Chimalpain los define como nobles (*pipiltin*) y libres de impuesto, "pues la única contribución que pagaban era a su dios patrono y gobernante, el poderosísimo Tezcatlipoca rojo" (Navarrete, 2019, p. 396) y que, por todo ello, Tlacochcalco aportó un linaje elevado a Chalco. De lo anterior, se resaltan dos elementos de naturaleza tolteca: el *tecpan* y el título de *pipiltin*, al parecer sumamente unidos con el término *tecpantlacas* (gente del palacio) y ambos inseparables de una conciencia colectiva de carácter étnico, los que sumergidos en un contexto más amplio se vinculan intrínsecamente a Izalco y a la identidad salvadoreña.

## Izalco y su origen mítico

Los tlaxcatelcas a través del Códice de Glasgow permiten integrar lo expuesto anteriormente, asumiendo como premisa fundamental que estos indígenas aliados identificaron a Tecpan Izalco como un "*istóric* complejo" o confederación. De esta manera, Acxotlan constituía una parte de Tacuscalco y este una parcialidad de Tecpan Izalco. Estas afirmaciones se pueden sustentar a través de las perspectivas teóricas relativas a los paisajes rituales y apropiaciones simbólicas planteadas por Marlon Escamilla y William Fowler (2013) para interpretar la presencia de grupos pipiles en lo que ahora se conoce como Cordillera del Bálsamo.

Como propone el arqueólogo para la zona mencionada, se considera que las migraciones de carácter diaspórico —provenientes del actual México y realizadas por grupos nahuas en el período Postclásico (850-1524 d. C.), que probablemente se iniciaron a finales del Epiclásico (600-850 d. C.) (Escamilla, 2015)— encontraron en el espacio que luego ocuparían los Izalcos las "características geomorfológicas y simbólicas relevantes, las cuales fueron determinantes para establecer asentamientos pipiles" (Escamilla y Fowler, 2013, p. 72). De esta manera, los migrantes se apropiaron simbólicamente e instituyeron una organización comunitaria que rememoraba su lugar de origen:

> Así mismo, existen construcciones cognitivas en los grupos emigrantes en la búsqueda de paisajes específicos para asentarse. Dentro de estas construcciones cognitivas destacan tres causalidades, las cuales se interrelacionan entre sí: la gestación, el pasaje y el arribo a entornos que contienen remembranzas o evocaciones del lugar de origen (García, 2006) [...] [Lo que] permitió a los nahua-pipiles mantener una fuerte conciencia de grupo étnico a través de la memoria colectiva y el mito acerca del lugar de origen. (Escamilla y Fowler, 2013, p. 73)

Por otro lado, esos vestigios o constructos mentales portados por los migrantes son definidos como meta representaciones por el antropólogo Pascal Boyer, ya que conforman matrices de entornos geográficos que funcionan como estímulos que procuran en los migrantes la nostalgia del lugar ancestral de donde provienen, por lo que el espacio a ocupar debe de evocar un paisaje que corresponda al que dejaron atrás (Bernal y García, 2006). El consolidar tal meta representaciones, para el caso de los *altepemes*, en un espacio considerado idóneo, era un proceso asumido de forma natural al tener en cuenta que las personas mesoamericanas concebían al *istóric* como una entidad móvil, por lo que Chimalpain utilizó el verbo *iquania* (mudarse) para referirse al restablecimiento de un *istóric* dentro de una misma región (2006). En este sentido, Fernández y Urquijo (2019), mencionan que:

> En ciertos momentos, el altépetl podía migrar guiado por sus líderes y su dios tutelar, el cual era transportado en un bulto sagrado o tlaquimilolli. Estos desplazamientos permanecían en los relatos de sus miembros como parte fundamental de su identidad. Las historias de migración de los istóric incluían descripciones políticas y religiosas con simbolismos y analogías topográficas de primera importancia en el paisaje, que solían vincular el origen mítico del istóric y la legitimación de su territorio en el último asentamiento. (p. 224)

Por todo ello, esta forma de organización territorial fue la utilizada por los tlaxcaltecas desde mucho tiempo atrás, por lo que su registro como tal en el códice permite inferir que corresponde a la identificación de los *altepeme* que se ubicaban en lo que ahora es el occidente del país, misma que fue implementada al momento que los migrantes, portadores de las metarrepresentaciones colectivas, consideraron que el espacio al que arribaron correspondía y rememoraba su lugar ancestral de origen. De igual manera, existen otros correlativos que aportan pistas sobre la conformación de Tecpan Izalco como un *istóric*. En primer lugar, el nombre que desde el siglo XVI hasta la fecha se utiliza para referirse a la región de los Izalcos. Tous (2009 y 2011) cita a tres cronistas en esta línea:

- Torquemada (1615): "Los pueblos que llaman los Eçalcos es la mayor huerta y más abundante y rica de cacao y algodón que hay en toda la Nueva España" (2011, p. 66).
- García de Palacios (1881): la "Provincia de los Izalcos es la cosa más rica y gruesa que vuestra majestad tiene en estas partes [...] la más abundante de cacao que se sabe" (2009, p. 66).
- Ciudad Real (1873): "de aquel pueblo y de los comarcanos, que llaman los Izalcos, se saca cada año gran suma de cargas de cacao, porque es tierra muy rica y fértil de aquella fruta y moneda" (2011, p. 66).

Es importante mencionar que Meritxell Tous (2009) identificó a la región como una sola entidad sociopolítica integrada, dirigida por Tecpan Izalco, pero cimentada en el *calpulli*, entendida "como

la unidad gentilicia base y/o una unidad territorial-administrativa" (2009, p. 68), todo ello basado en el arqueólogo William Fowler. Al respecto, la investigadora expone el ejemplo de Caluco, el que formaba parte de los Izalcos y se encontraba dividido en cinco *calpullis*, donde cada uno de ellos tenía un gobernante. Tal interpretación coincide en parte con lo acá planteado, pero a una escala menor, ya que los *capulli* se consideran una "institución altamente compleja que incluía el control de un territorio determinado dentro del Altepetl" (Bernal y García, 2006, p. 31).

Es importante mencionar que el arqueólogo Paul Amaroli (2015) establece la presencia de la división administrativa-territorial basada en el *altepet* (traducción al náhuat de *istóric*) en las regiones nahuas del ahora El Salvador, afirmando que estos (los que traduce como "pueblos") estaban compuestos por dos o más *calpulli* y que eran dominados por un *tatoani* (traducción al náhuat de *tlatoani*). Además, basado en documentos locales, percibe que fue el mismo sistema utilizado en el actual centro de México por los grupos nahuas.

Por otro lado, Tous (2009) también concluye que el gobernante de la región residió en Izalco, denominándose la capital del Estado o la provincia, indicando que esto último tiene su fundamente en el uso del término *tecpan*, aseverando que ello se confirma no solo a partir de estudios arqueológicos, sino también de fuentes elaboradas por cronistas. De igual manera, esta investigadora concluye: "Pedro Carrasco afirma que el término nahua de tecpan hace referencia a un territorio mayor que incluye diversos señores locales, es decir, un dominio sobre una extensa región" (Tous, 2009, p. 8).

En esta misma línea y con base en lo expuesto por Tous, se recurrió a Carrasco (1976) para aportar información con relación a los alcances territoriales de un lugar que en su momento ostentaba el título de *tecpan*. Dicho autor, en su trabajo relacionado a los linajes nobles del antiguo México basado en documentos del siglo XVI, considera que este término (*tecpan*) es equiparado a "mayorazgo" o

"casas de mayorazgo", lo que se puede ejemplificar con la referencia en dicho documento a un pleito de 1554:

> Casa y mayorasgo que se dize ayapanco tecpan en la parte de Octelulco […] la qual dicha casa de tecpan ques nuestro mayorasgo tenía por sus sujetos otras ocho casas de mayorasgos y estas ocho casas tenían istóri casas de principales que cada una dellas hera un barrio dentro de os quales dichos istóri barrios están los dichos ocho barrios que así piden los susodichos. (Carrasco, 1976, p. 21)

Basado en dicho texto, se puede interpretar que los límites de aquellos poblados denominados *tecpan* fueron amplios, incluso después de décadas que los *altepeme* fueron desarticulados y divididos por los europeos. Por otro lado, como se dijo anteriormente, *tecpan* se vincula a la tradición tolteca, se traduce como "palacio" y se refiere a la nobleza. En ese caso, el ser nombrado Tecpan de Izalco, hace referencia al rango superior de dicho lugar a nivel de la organización sociopolítica y a su extenso dominio territorial, el que operaba al momento del contacto con los castellanos, lo que se ve complementado a partir de la denominación de capital y cabecera que Tous (2009) le adjudica ya para tiempos de la ocupación castellana.

Otra posible evidencia respecto a la presencia de una confederación denominada Izalco o Itzalco se encuentra en la segunda Carta de Relación de Pedro de Alvarado, al mencionar que llegó a un pueblo llamado Mopicalco. Para Jorge Lardé y Larín (2000), el topónimo corresponde a Mochizalco y lo traduce como "todos los Izalcos" (*mochi* o *muchi*, "todos", seguido del término Izalco), traducción que fue corroborada por el tata Nicolás Sánchez (comunicación personal) de la comunidad indígena de Nahuizalco. Ello abre la posibilidad a conjeturar que en realidad no era un topónimo, sino una indicación de que Alvarado se estaba adentrando en los territorios de los Izalcos (de todos los Izalcos), es decir, al *huey istóric* del mismo nombre.

Así mismo, como evidencia de lo anterior, se debe sopesar el hecho de que no existe representación de Mopicalco (Mochizalco) en el

Códice de Glasgow, que tampoco se encuentra en los pueblos listados por Tous (2009) para la Alcaldía Mayor de Sonsonate[5] y ha desaparecido de los topónimos actuales. De igual forma, es de traer a colación que hasta la fecha no existe evidencia arqueológica de tal asentamiento, como sucede para muchos sitios dentro del actual territorio salvadoreño, pero que sumado a la otra evidencia permite plantear la posibilidad de que Alvarado se estuviera adentrando en el territorio de la confederación, en todos los Izalcos. De no ser así, es probable que tal poblado, ahora totalmente desaparecido, fuera la parcialidad oeste de la confederación o una parte de ella, lo cual resulta dudoso.

Como dato interesante, Jorge Lardé insinuó que el sitio Cara Sucia constituía los restos arqueológicos de Mochizalco. Según estudios de Jorge Lardé:

> Mochizalco ocupaba un área al suroeste del Depto. De Ahuachapán ubicada cerca del cantón Cara Sucia, jurisdicción antaño de Tacuba y hoy San Francisco Menéndez, más o menos, acotamos, a orillas de río Maishtapula, a 7 kms al sur de ese pueblo y a 30 m. sobre el nivel del mar [...] De esta región, el Dr. E Ing. Santiago I. Barberena trajo a San Salvador en 1892 una notable escultura, el "Disco Solar de Cara Sucia", con la estilización de una cabeza de jaguar. (Lardé y Larín, 2000, p. 52)

Al respecto, cabe aclarar que, según las investigaciones, los antiguos pobladores del ahora sitio arqueológico Cara Sucia pertenecieron a la cultura Cotzumalhuapa y que el periodo de máximo esplendor de este asentamiento tuvo lugar durante el Clásico tardío (650-950 d. C.), por lo que al momento del contacto (1524 d. C.) este poblado ya se encontraba abandonado y sus estructuras seguramente monticuladas (Amaroli, 1987).

5 De acuerdo con dicha investigadora, la Alcaldía Mayor de Sonsonate estuvo compuesta por los siguientes pueblos: Salcoatitán (Quezalcoatitlan), Acajuatla, Juayúa, Juxutla, Ataco, Tacaba, Managua (Masahuat), Mecameos, Tacuscalco y Nahulingo (ambos pueblos gemelos), Tecpán Izalco (Izalco), Caluco, Xitaulco, Apaneca y Acatepeque.

## Acxotlan, Tacuscalco y Tecpan Izalco

Así como Mochizalco, Acxotlan o Acxotan no se ha registrado arqueológicamente, no se encuentra en los poblados que constituyeron la Alcaldía Mayor de Sonsonate y está fuera de la toponimia actual, sin embargo, sí se encuentra en el Códice de Glasgow (Figura 7). Navarrete indica que Chimalpain, a quien cita textualmente, establece dos posibles significados para Acxotlan. En la primera menciona que "la razón de [este nombre], según se dice, fue la *chalchiuhcalli* con la que vinieron a dar por aquí en tierras de Chalco, que todavía ellos, los tulteca, la fueron levantando cuando desaparecieron" (Navarrete, 2019, pp. 349 -350); mientras en la segunda señala que:

> Pero algunos otros ancianos son así como lo van diciendo: Que una vez aquí, sobre la ribera del agua, en llegando lo tomaron [el nombre] los *acxoteca* por su relación con el lugar donde está el gran espejo de agua, ya que ha mucho tiempo, cuando todas las personas eran ancianos todavía idólatras, no se sabe por qué razón daban por nombre al agua Chalchiuhmatlálatl, y al gran espejo de agua lo nombraban Chalchiuhtlicue. Fue así como tomaron [el nombre] los *acxoteca* y *teotenanca* con relación al agua, por lo que se hicieron llamar chalcas, así como queriendo significar "gente de las orillas del agua" o acaso "gente de las orillas del Chalchiuhmatlálatl". (pp. 349 -350)

En la primera de ellas, el significado ronda en la *chalchiuhcalli* o "casa de chalchihuites", posiblemente en recordación de la edificación a la que alude Sahagún al describir a la gran Tollan y que Chimalpain relaciona con el lugar donde los acxtecas fundaron su *istóric*, es decir el Chalchiuhtépec, evocando con ello su origen tolteca. En cuanto a la segunda, la traducción se centra en el lago de Chalco, al describirlo como chalchiuhmatlálatl ("agua color verde azuloso"), asociándolo con ello a la diosa Chalchiuhtlicue ("la de falda de chalchihuites"), deidad de todas las aguas que corren sobre la tierra, enfatizando en lo sagrado del cuerpo de agua y del lugar en el que se fundó Chalco (2019).

Por su parte, Monterrosa y Pineda (2006, p. 161) establecen que, según Rendón, la raíz de este topónimo es *axcitl*, que corresponde a un nombre propio o al elemento agua y tlan, locativo "con, cerca, junto, entre y en". Tenemos entonces, según esta interpretación, "lugar de acxitl" o "junto al agua"". Al considerar que el nombre propio lo vinculan a Quetzalcoatl (Ce Acatl Topiltzin Acxitl Quezalcoatl), de forma general, la primera se relaciona con la cercanía al agua y la otra a un elemento tolteca. En el plano local, la identificación realizada en el Códice de Glasgow puede estar relacionada a la cercanía del océano. Empero, el nombre del sitio en dicho documento se representa por un árbol sobre un cerro (Figura 9) y no a un símbolo relacionado al agua, por lo que queda pendiente resolver tal discrepancia.

Esta discusión pendiente también conlleva contemplar la ausencia de *acaxual* y la conversión muy generalizada de este al topónimo Acajutla. Una de las primeras observaciones es que este último se encuentra en náhuatl, como muchos otros en el actual El Salvador. Tous (2009), basada en la Relación Marroquín de 1532, las tasaciones de López de Cerrato del siglo XVI y la visita de Pedro Cortés y Larraz del siglo XVIII, lo menciona como Acajuatla, es decir Acaxuatla, alejado de la escritura española (Escalante, 2000a). En esta misma línea, al buscar el término Acajutla en diccionarios de lengua náhuatl disponibles en Internet se obtienen los siguientes resultados:

- Akaxotlan: Acajutla (Lugar junto a las albercas), El Salvador. Del Diccionario náhuatl-español en línea en AULEX (https://bit.ly/35WneCG).
- Akaxotlan: Lugar de balnearios o junto a las albercas. Lugares de México en náhuatl. Letra A (https://bit.ly/3KnHImP).

Tal denominación, Akaxotlan, es similar a la forma en la que los tlaxcatelcas registraron tal poblado, no obstante, sigue estando bastante alejada de su representación en el códice. A la vez, dicha palabra se asemeja a la forma en la que Alvarado la escribió (Acaxual, Acaxotlan), teniendo en consideración la dificultad de interpretar,

escribir y decir los idiomas indígenas por parte de los castellanos en esa época. Así mismo, es mucho más aproximado a como fue identificado el lugar siendo parte de la Alcaldía Mayor de Sonsonate (Acajuatla o Acaxuatla).

Por la falta de claridad, se torna necesario ahondar más en la forma que los indígenas aliados representaron tal lugar, el nombre dado ya en la época de la ocupación castellana de estos territorios y la forma actual del topónimo, en especial al recordar que los europeos no alcanzaron a entender la forma de organización y/o istóricas los linderos del *istóric* mesoamericano. Bajo esta perspectiva, es pertinente ahondar si Akaxotlan fue una división administrativa incorporada a Acxotlan, considerando que los tlaxcaltecas conocían a cabalidad la forma de operar y la distribución sociopolítica implícita en los *altepemes* o si, por otro lado, al momento de elaborar las primeras versiones del Lienzo de Tlaxcala, 28 años después (Sánchez, 2010), se tuvo una confusión por parte de los encargados de preparación.

## Los pipiles de Izalco

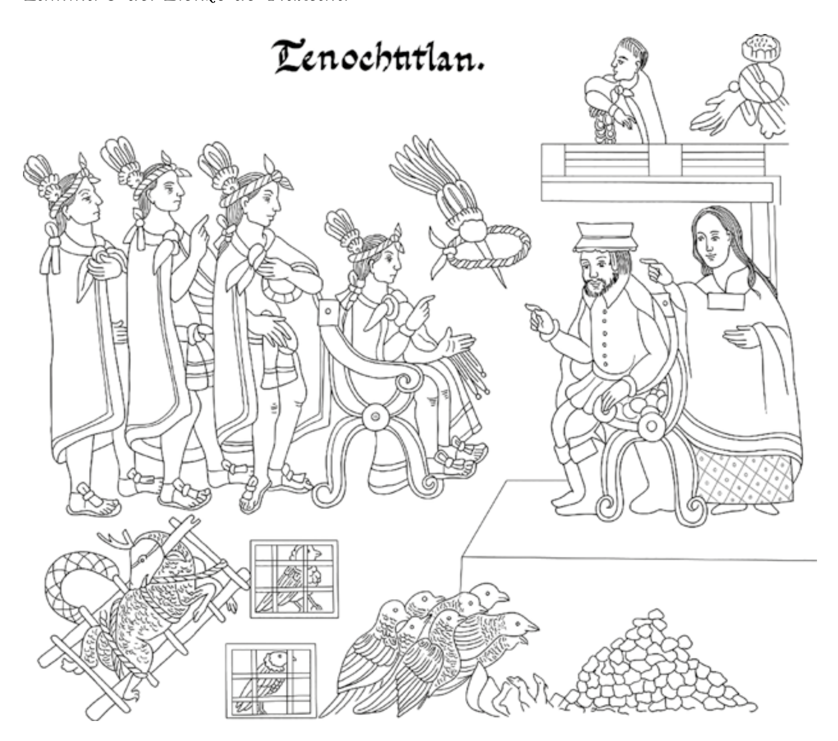
A lo anterior, se debe de incorporar la discusión relativa al término *pipiltin*, también vinculado a los toltecas, el que es muy similar a la palabra pipil o pipiles, utilizada para referirse a los pobladores prehispánicos que ocuparon parte de los actuales territorios de Guatemala y una gran zona de El Salvador. En primer lugar, la expresión pipil o pipiles no constituye gentilicio, teniendo en cuenta principalmente la construcción gramatical del náhuatl (Sullivan, 2014); en consecuencia, es poco probable que la misma haya sido utilizada para designar a las poblaciones prehispánicas del occidente y centro del país, o para que las mismas se autonombraran.

Basado en estudios relacionados a dicho idioma en México, es muy probable que los tlaxcaltecas nombraran a las personas oriundas de Izalco como *izalca*, al considerar que en náhuatl los gentilicios derivan del nombre del lugar y “los topónimos que terminan en -co mudan esta desinencia en -catl, pl. –ca”” (Sullivan, 2014, p. 175). Así

mismo, un habitante de Cushcatan o Cuscatan, la otra gran provincia nahua, sería nombrado como cushcateca o cuscateca: "los topónimos que terminan en -tlan que no se hallan compuestos con la ligadura -ti-, mudan -tlan en -tecatl, pl. -teca". Esto permite interpretar que pipil o pipiles, al igual que en las civilizaciones del norte, se refiere a un título o cargo vinculado a la nobleza o el gobierno.

**Figura 10**

*Lámina 3 del Lienzo de Tlaxcala*




*Nota*. Representación de la reunión entre Moctezuma junto a su comitiva y Hernán Cortés en compañía de Malinalli. Entre ambos grupos se aprecia el "Plumero tecpilotl".

Es así como los tlaxcaltecas y los otros pueblos oriundos del actual México, aliados de los castellanos, al llegar a Izalco utilizaron el término pipil (*pipiltzin*) no solo para identificar los cargos y el es-

tatus de élite, sino que identificaron elementos étnicos que incluían bienes culturales vinculados con la tradición tolteca, muy similar al caso del *istóric* Tlacochcalca de Chalco. Bajo esta perspectiva, los tlaxcaltecas registraron el poblado como Tecpan Yztalco, anteponiendo un alto rango jerárquico (*tecpan*) al topónimo (Izalco), a partir de su posición dominante en relación con las otras parcialidades, así como a partir de la identidad tolteca que ostentaba.

Dentro de esta discusión, el logograma con el que Izalco es representado en el Códice de Glasgow aporta evidencias importantes. Como parte de la investigación, el icono de Tecpan Izalco fue socializado entre diferentes personas de Izalco y Nahuizalco. En este marco, Tito Chile Ama (comunicación personal), quien es habitante de Izalco y descendiente directo del líder indígena Feliciano Ama asesinado en el levantamiento de 1932, se percató de que tal símbolo se encontraba en otra estampa del Lienzo de Tlaxcala representando un contexto distinto. En la lámina 11 (Figura 10) se puede observar a Hernán Cortés recibiendo a Moctezuma junto a su comitiva y, entre ellos, el logograma en cuestión (que ostenta el nombre de Izalco), el que también portan en sus cabezas los tres acompañantes y el *tlatoani* mexica. Esta especie de "corona" o emblema de nobleza está compuesta por un trozo de tela enrollado o trenzado en forma de yagual, amarrada alrededor de la cabeza a la altura de la frente, con el que se sostenía un alfiler o punzón para el cabello colocado en la parte posterior del cráneo, rematado con un pequeño penacho en el extremo que sobresale de la cabeza. Chavero (1892, p. 30), explica esta imagen de la siguiente manera, donde el resaltado en negrita es propio:

> En el lado superior se lee el nombre de Tenochtitlan, que era la parte mayor y principal de México. En el estrado del palacio se ve á Cortés sentado, y detrás de él á Marina de pie. En frente está Moteczuma también sentado, y tres jefes guerreros de pie detrás de él. Es notable que los tlaxcaltecas hayan pintado á estos guerreros con los adornos que ellos usaban, y no con los propios de los mexicas. **Así se ve á Moteczuma con la correa y el plumero tecpilotl en la cabeza**, y no con el copilli, media corona á manera de diadema, que él usaba.

> Además, era su signo jeroglífico un copilli, símbolo del mando del señor ó tecuhtli, pues su nombre quería decir el señor sañudo; **pues bien, aquí se sustituye ese signo por la correa y plumero tlaxcaltecas, que están entre Cortés y Moteczuma, y que ideográficamente significan lo mismo que la corona.** Cortés y Moteczuma expresan con sus ademanes, que están en larga é interesante conversación. En la parte baja de la pintura se muestran los obsequios de víveres hechos á los castellanos, que se representan con un montón de maíz, unas aves pequeñas, varios pavos otras aves en jaulas y un venado atado en el huacal en que era conducido á México. Es notable el naturalismo con que los pavos tienden su cuello, queriendo alcanzar el maíz.

Con tal referencia, se descartó que el objeto alargado fuera un cetro o bastón de mando, correspondiendo, junto a la correa de tela, a otro símbolo de nobleza eminentemente tlaxcalteca denominado plumero *tecpilotl.* Esta "corona" la portan distintos personajes, especialmente nobles y guerreros, en muchas otras láminas del códice; sin embargo, solamente aparece representada de forma individual en la estampa antes descrita. Lo anterior posiblemente refleja la importancia sociopolítica y simbólica de Tenochtitlan, por ende, su caída conlleva una trascendencia histórica, en la que Tlaxcala jugó un papel fundamental. En esta lámina (La toma de Tenochtitlan [en el Lienzo de Tlaxcala]) la simbología profunda del quincunce se duplica en un alarde conceptual del autor. Contemplamos el centro evidente: Tenochtitlan, como ombligo del mundo, y sobre ella se desarrolla el otro axis istó: el Templo Mayor, como corazón imperial, símbolo político e ideológico, donde los agentes tienen la capacidad de gestionar la fuerza vital que fluye verticalmente. Es una representación física, cósmica y ontológica que representa ese ethos social al que aludimos y por ello debemos plantearnos hasta qué punto ese mensaje, un tanto críptico y a la vez político, fue comprendido por la corte española. Porque como afirma Magaloni (2003, p. 29) "no es solo el triunfo de un bando sobre otro, sino es la toma del centro del tiempo, la 5.ª dirección y con ello la conquista de los dioses mexica" (Bueno, 2010, p. 65).

La importancia simbólica del ornamento se percibe de igual manera en la traducción del nombre del plumero. Al consultar la palabra *tecpilotl* en el *Diccionario náhuatl-español en línea en AULEX* (https://bit.ly/3MqOVVj), este nos refiere al término *tekpilotl*, cuyo significado es "hidalguía", es decir, nobleza.

## La Confederación Izalca

Bajo esta perspectiva, Izalco constituyó una confederación de *istórico huey altepetl*, en la que Tecpan Izalco fue la ciudad principal, probablemente denominadas en náhuatl como *alpenenayotl* o *alpenenanyotl* ("principal ciudad que es cabecera del reino" y "capital, metrópoli, ciudad madre, ciudad principal") (Berna y García, 2006), que regentaba a otras ciudades o *altepemes*, denominadas por lo nahuas del ahora México como *tlayacatl*, es decir, parcialidades o partes (2006). Otra posibilidad en esta misma dirección es que Izalco indicaba la totalidad de la confederación y no un pueblo específico, al igual que Chalco, por lo que nombraron Tecpan a la ciudad de mayor extensión, que de acuerdo con los actuales registros arqueológicos corresponde a Tacushcalco, asemejándose aún más a su lugar mítico de origen: la confederación Chalca, donde los tlacochcalcas ostentaban el mayor rango social y, por ende, el dominio dentro de esta.

Para el caso local, planteando que la organización del *huey istóric* Izalco podría asemejar a las confederaciones (compuestas por cuatro parcialidades) del antiguo centro de México, se puede inferir que entre las parcialidades se encontraban Caluco, al este, y Tacuscalco, al sur, considerando que las mismas, junto a Nahulingo y Tecpan Izalco, se mantuvieron como parte del núcleo principal de la Alcaldía Mayor de Sonsonate durante la época de ocupación castellana (Tous, 2009), ya que acá, tal como sucedió en México, se mantuvo la distribución territorial, pero trastocada. Hasta el día de ahora, el topónimo Caluco se complementa con la palabra Izalco (Caluco Izalco), denotando que se encontraba dentro de la esfera de control de Tecpan Izalco y que fue una parcelación importante dentro de

la Confederación Izalca. En el caso de Tacuscalco, como ya se dijo, se encuentra registrado en el Códice de Glasgow antes de llegar a la ciudad principal, por lo que su participación dentro del *huey istóric* puede interpretarse de dos maneras: como la porción sur de los Izalcos o como la capital izalca, tal y como como se mencionó anteriormente. Esto último, concuerda con el registro arqueológico al ser el asentamiento prehispánico que exhibe la mayor monumentalidad en la región, tanto en altura como en extensión.

En esta misma perspectiva, a pesar de que Tous (2009) menciona que Nahuizalco formaba parte del Señorío de Cuscatlan, la traducción de este topónimo (el Cuarto Izalco) indica claramente su pertenencia a los Izalcos y se propone que constituyó la porción norte de la confederación, quedando pendiente establecer la parcialidad correspondiente al oeste del *huey istóric*. Sin embargo, es pertinente aclarar esa supuesta pertenencia de Nahuizalco a Cuscatan, tal como aparece registrado en la Relación Marroquín de 1532 (Amaroli, 1991).

A este respecto, se considera conveniente traer a colación lo que establece Bernal y García (2006), con base a las fuentes etnohistóricas, en relación con que para los castellanos representó una gran dificultad conocer el funcionamiento conceptual de los asentamientos indígenas, lo que desembocó en la confusión de sus jurisdicciones y linderos. Es decir, esa incorporación del Cuarto Izalco a otra jurisdicción administrativa fue posterior al momento del contacto. En esta línea, Amaroli (2015) menciona que la distribución de las encomiendas establecidas en el actual territorio salvadoreño ocasionó la alteración de las antiguas unidades sociopolíticas mesoamericanas. Un ejemplo de esto último son los llamados pueblos gemelos.[6] Tanto para Tous (2009) como para Amaroli (2015), estas poblaciones surgen por razones de tributación e íntimamente ligadas a las encomiendas. Al respecto, ambas fuentes aluden textualmente a una carta que Bonifacio Mejía, gobernador de Nahulingo, envió a Juan

6 Amaroli (2015, p. 341) hace una recopilación de 12 pares de pueblos gemelos, resultantes de la división de los antiguos altepemes.

Gálvez, quien fungía como gobernador de Tacuscalco; ambas personas al parecer de ascendencia izalca, remitida entre 1580 y 1581:

> Nuestras madres, nuestros padres eran de una comunidad llamada tlacuchcal, fue debido a los españoles que ahora la comunidad está dividida y pues aún estamos. Usted guarda su pueblo y mi hermano menor el otro. (Tous, 2009, p. 68)

El párrafo, que corresponde al documento "Pleito entre los indios de Tacuscalco y los de Nahulingo, 1580-1581",[7] es relacionado por la autora con el fraccionamiento de antiguos *calpullis* interrelacionados por parte de los castellanos. Para Amaroli, además de considerar la desmembración de los *calpullis*, propone que los pueblos gemelos son el resultado de la división de *altepemes* existentes. No obstante, desde la perspectiva planteada, el texto demuestra que Nahulingo era en tiempos prehispánicos una parcialidad de Tacuscalco, al ser este último el lugar donde habitaron sus padres y sus madres. La desarticulación de estos por parte de los castellanos produjo dos pueblos distintos, uno de los cuales se extinguió en 1823 (Tascushcalco), mientras el otro aún se preserva en la toponimia actual como el municipio de Nahuilingo.

En cuanto a su extensión territorial, es factible interpretar que los territorios de la Alcaldía Mayor de Sonsonate, siguiendo lo planteado por Tous (2009) sobre la base de los cronistas, corresponden razonablemente con el del *istóric* complejo mesoamericano (incluyendo a Nahuizalco), pero con su organización altamente desarticulada. Esta investigadora (Tous, 2009, p. 77) también apunta a que Izalco estuvo compuesto por 15 parcialidades: Salcoatitan (Quezalcoatitlan), Acajuatla, Juayuá, Juxutla, Ataco, Tacaba, Managua (Masahuat), Mecameos, Tacuscalco y Nahulingo (denominados pueblos gemelos), Tecpán Izalco (Izalco), Caluco, Xitaulco, Apaneca y Acatepeque, adicionando a dicha lista a Nahuizalco. De ser así, entre estos

7 AGCA Colonial, Superior Gobierno, Misiones y reducciones de indios, legajo 674-6178.

poblados se encuentran las ciudades principales y sus respectivas divisiones internas. En su Carta de Relación de 1576, Diego García de Palacio (2000) establece la extensión de la provincia de los Izalcos ya para la época de la ocupación castellana:

> Que es la cosa más rica y gruesa que Vuestra Majestad tiene en estas partes; comienza del Río de Aguachapa [Ahuachapán] y acaba en Gueymoco [Guaimoco] y costa de Tonalá, corre por la misma costa diez y ocho leguas (García de Palacio, 2000: 40) [...] La provincia de Censonatl [Sonsonate] se acaba en el lugar dicho y comienza la de San Salvador, en el de Atiquizaya. (p. 44)

Por todo lo anterior, se propone que Izalco fue un *huey istóric* (*istóric* complejo) que controló una gran parte del territorio de la que ahora se conoce como zona occidental de El Salvador, que se plantea para sí mismo un origen ancestral o mítico en la gran Tollan; fundamentado en las construcciones cognitivas o meta representaciones que acompañaron a las migraciones nahuas provenientes del centro del México actual, ocurridas cientos de años antes.

Tales entidades socio-políticas fueron implementadas en aquellos espacios que evocaban el lugar de origen y su carga simbólica inseparable. En este mismo sentido, es posible que la Confederación Izalca ostentara una remembranza de Chalco, teniendo en cuenta su importancia en las sociedades nahuas del actual territorio mexicano a través de la organización territorial desplegada en su límite sur, al denominar a uno de sus *altepeme* como Tacuscalco y a la parcialidad de este como Acxotlan. Esas manifestaciones espaciales y metafísicas, fueron reconocidas y registradas por los tlaxcaltecas al momento del contacto en 1524 y sus vestigios, meramente territoriales, se extendieron durante la época de la ocupación castellana a pesar de fueron altamente desarticuladas por estos, quienes no lograron comprender la complejidad de la cosmovisión mesoamericana implícita en esa expresión jurisdiccional, tangible e intangible a la vez, en la "geografía sagrada" (García Zambrano, 2006) del *istóric.*

## Discusión

Adicional a lo asociado con Acxotlan, quedan pendientes otros elementos en espera de robustecer las premisas teóricas aquí expuestas, mediante el progreso de la investigación en curso. Un primer punto para destacar son las múltiples traducciones del topónimo Izalco, que en náhuat se escribe como *itsalku* o *ijtsalku* (W. Hernández, comunicación personal, 14 de junio 2020 y R. Lara, comunicación personal, 01 de julio de 2020). Entre las más conocidas se encuentran "en la arena de obsidiana o en la arena negra" (*its*: obsidiana + *is*: arena + co: en, lugar), de Geoffroy (1982, p.114), y "la ciudad de las casas de obsidianas" (*itz*: obsidiana + *cal* o *al*: casa + *co*: lugar o ciudad) de Lardé y Larín (2011, p. 206). Sin embargo, con el objeto de obtener otras perspectivas, se consultó a distintas personas que viven en la zona y/o estudian el náhuat. En este marco, para el Arq. Tito Chile Ama, (comunicación personal, 12 de junio de 2020), descendiente del líder indígena Feliciano Ama asesinado por el ejército en 1932, dicha palabra se traduce como "lugar donde curan", mientras el Dr. Werner Hernández (comunicación personal, 14 de junio 2020), nahuablante y estudioso del náhuat, plantea la posibilidad de que se encuentre integrado por *itzalan* ("en medio de") y *ko* (localitivo), dando "la idea de un punto céntrico", no sin antes aclarar que los topónimos se prestan para confusiones.

Esta última reflexión es compartida por Rafael Lara Martínez (comunicación personal, 01 de julio de 2020), antropólogo y lingüista, al considerar:

> Los topónimos o nombres de lugar son complejos. El único acuerdo es la terminación -co, "en el lugar de", ya que las lenguas nahuas establecen la diferencia entre entidad y lugar. El inicio siempre se presta a la controversia. Por ello lo mejor es ofrecer varias hipótesis en vez de señalar un sentido único. Además, el sentido siempre remite a un simbolismo… los nombres no son arbitrarios sino describen el lugar y, además, connotan un simbolismo para el grupo social.

Teniendo en cuenta dicho simbolismo, se buscó el término *itsalko* en el *Diccionario náhuatl-español en línea en AULEX*, lengua materna de los tlaxcaltecas, donde relacionan a Izalco con el volcán y lo interpretan como "Lugar sobre el agua fría". La traducción propuesta por Hernández, el "lugar del medio" o "un punto céntrico", corresponde razonablemente a su posible papel de capital o cabecera dentro de la confederación izalca, planteamiento que de acuerdo con Lara Martínez es congruente. Empero, así como todas las otras traducciones, no se ha podido establecer una posible relación con la representación Itzalco en logograma del Códice de Glasgow.

Dentro de este mismo ámbito, es posible que exista un término local para nombrar a la unidad sociopolítica conocido como *istóric* en el centro de México. De acuerdo con Hernández (comunicación personal, 14 de junio 2020) "en náhuatl (México) la palabra Altepeh significa "pueblo", lo que aquí decimos techan´ [...] pero el río (o abundancia) de pueblos puede ser un "TECHAN + APAN = TECHPAN". La existencia de una palabra local para el término es una cuestión común de acuerdo con Fernández y García (2006, p. 14), ya que para otras regiones culturales se encuentran términos equivalentes al de *istóric* que permiten suponer la existencia de una noción territorial y paisajísticamente equiparable en todo el mundo mesoamericano:

- Mixteco: *yucunduta* ("montaña-agua")
- Otomí: *an dehe nttoeche* ("agua – cerro")
- Totonaco: *chuchu tsipi* ("agua – cerro")
- Maya: *Batabil* ("señorío")
- Huaxteco: tsabaal ("suelo, tierra")
- Mixe-zoque: *nass* ("tierra o suelo")

Por otro lado, emular la organización sociopolítica y posiblemente la distribución espacial de Chalco abre la posibilidad de ahondar en cuanto la temporalidad de la fundación de Izalco, las posibles migraciones asociadas a estas y/o la existencia de un contacto frecuente entre el occidente de El Salvador y el actual centro de

México durante la época prehispánica, mediante las cuales viajaron las meta-representaciones o construcciones mentales. Finalmente, pero no menos importante es el registro en el Códice de Glasgow de un poblado denominado Cuextlan (Figura 8), entre Acatepec y Acxotlan, cuyo logograma consiste en la representación de la cabeza de un personaje ataviado con la "corona" tlaxcalteca, compuesta por la correa y plumero tecpilotl.

Según Johansson (2012), el nombre está íntimamente relacionado a la cultura huasteca, palabra que puede ser la traducción castellanizada (huaxteca) de dicho topónimo. A la vez, la versión más aceptada es que Cuextlan deriva directamente de Cuextécatl, palabra que corresponde al nombre propio de un gobernante huasteco, que también fue utilizada como un título o alto rango militar mexica, que posee una importancia simbólica bastante fuerte propuesta por el investigador antes mencionado, al considerar que alrededor del mismo existen indicios de su carácter mitológico:

- Un sobrenombre de Cuextécatl es Tohuenyo, un alias bastante similar al nombre del "vendedor de chiles en el mercado de Tula quien andaba desnudo y del que se enamoró la hija de Huémac" (p. 83).
- De igual manera, "es probable… que el rey-dios tolteca Quetzalcóatl haya heredado rasgos mitológicos del rey huasteco Cuextécatl, si no es que se trata de una evolución mítico-histórica directa" (p. 93).
- En esa misma línea, tomando en cuenta que se le asocia a la embriaguez, "el destino de Cuextécatl, como el de Quetzalcóatl se ve sellado por una transgresión en la ingestión de pulque" (p. 119).
- También se le asocia a Quetzalcoatl a partir del incesto, ya que "en una versión de la gesta… este se embriaga con su hermana Quetzalpétlatl y tiene un ayuntamiento incestuoso con ella (Anales de Cuauhtitlan, fol. 6). En otro contexto mitológico, Yappan alias Quetzalcóatl hace lo mismo con

su hermana Xochiquétzal, se ve decapitado por Yáotl y se transforma en alacrán" (p. 119).

- Por todo ello, Johansson propone que Cuextécatl, "podría haber tenido, como el Quetzalcóatl de Tula, un carácter divino" (p. 119).

Siendo muy probable que Cuextlan se derive del nombre del gobernante huasteca, existe la posibilidad que su logograma en el Códice de Glasgow coincida con el personaje de Cuextécatl, representado con atributos tlaxcatelcas, ya que se aleja de la iconografía náhuatl, consistente en un gorro cónico o cónico truncado en la cabeza de un personaje para señalar su vinculación huasteca (2012). Sin embargo, es de recordar lo acotado por Chavero (1892) para el caso de la lámina 11, en la que se representó a Moctezuma y su comitiva a la usanza de Tlaxcala y no de los Mexicas.

## A manera de epílogo

El panorama interpretativo que se abre con todos estos elementos teóricos propuestos y las discusiones planteadas busca aportar a la comprensión del desarrollo histórico de la región de los Izalcos, zona que hasta la actualidad posee importantes componentes étnicos vinculados a las ancestrales civilizaciones mesoamericanas, que no se replican en otras regiones de El Salvador y que poseen una importancia incalculable en el proceso de conformación de la sociedad actual. Sin embargo, estos planteamientos iniciales e inacabados, fuera de toda visión romántica, tratan de contribuir principalmente a la reivindicación de las abuelas y abuelos, y a la dignificación de sus descendientes, los tatas y las nanas que aún siguen resistiendo las injusticias de realidades sociopolíticas y económicas que desde hace siglos han intentado doblegar su guerrero espíritu y negar su presencia.

## Referencias bibliográficas

Alvarado, P. (2000). Cartas de Alvarado a Cortés en CONCULTURA (Ed.), *Cartas de relación y otros documentos* (pp. 25-32). Dirección de Publicaciones e Impresos.

Amaroli, P. (1987). *Informe preliminar de las excavaciones arqueológicas en Cara Sucia, departamento de Ahuachapán, El Salvador*. Informe entregado a la Dirección del Patrimonio Cultural, San Salvador.

______ (1991). Linderos y geografía económica de Cuscatlán, provincia pipil del territorio de El Salvador. *Mesoamérica, 12*(21), 41-70. https://bit.ly/37bDj8n

______ (2015). *Arqueología de El Salvador*. Fundación Nacional de Arqueología de El Salvador-FUNDAR.

Astorga, D. (2014). Tlacauhtli, istóric y tlalli: conceptos básicos de estructuración del espacio, territorio y tierra en el México pre-colombino. *Revista de Historia y Geografía*, (31), 47-61. https://doi.org/10.29344/07194145.31.376.

Battcock, C. (2019). Chimalpahin, su formación y sus noticias sobre la presencia de la iglesia católica en Chalco Amaquemecan, siglos XVI-XVII. *Revista de historia de América*, (157), 71-85. https://doi.org/10.35424/rha.157.2019.35

Bernal García, M. y García Zambrano, A. (2006). El Altepetl colonial y sus antecedentes prehispánicos: contextos teóricos-historiográfico en Fernández Christlieb, F. y García Zambrano, A. (Coor.), *Territorialidad y Paisaje en el istóric del siglo XVI* (pp. 31- 113). Fondo de Cultura Económica.

Bueno Bravo, I. (2010). El lienzo de Tlaxcala y su lenguaje interno. *Anales del Museo de América*, (18), 56-77. https://bit.ly/3Cl80mY

Carrasco, P. (1976). Los linajes nobles del México antiguo en Carrasco, P. y Broda J. (Ed.), *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica* (pp. 19-36). Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Chavero, A. (1892). Explicación Lienzo de Tlaxcala en Junta Colombina de México (Ed.), *Antigüedades mexicanas* (pp. 1-81). Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento.

Escalante Arce, P. (2000a). *Los Tlaxcaltecas en Centro América*. Dirección de Publicaciones e Impresos.

______ (2000b). Nota introductoria en CONCULTURA (Ed.), *Cartas de relación y otros documentos* (pp. 9-15). Dirección de Publicaciones e Impresos.

Escamilla, M. y Fowler, W. (2013). Paisajes rituales nahua-pipiles del postclásico en la Costa del Bálsamo, El Salvador. *Revista Entorno, 53*, 67-75. https://doi.org/10.5377/entorno.v0i53.6306

Escamilla, M. (2015). Pipiles de la Costa del Bálsamo: resistencia, simbolismo y territorialidad en B. Arroyo, L. Méndez Salinas y L. Paiz (Ed.), *XXVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2014* (pp. 1243-1251). Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Fernández Christlieb, F. y García Zambrano, A. (2006). *Territorialidad y paisaje en el istóric del siglo XVI*. Fondo de Cultura Económica.

Fernández Christlieb, F. y Urquijo Torres, P. (2019). El istóric nahua como paisaje: un modelo geográfico para la Nueva España y el México Independiente. *Cuadernos Geográficos, 59* (2), 221-240. http://dx.doi.org/10.30827/cuadgeo.v59i2.10390

García Chávez, R. (2007). El Altepetl como formación sociopolítica de la cuenca de México, su origen y desarrollo durante el posclásico medio. *Arqueoweb: Revista sobre Arqueología en Internet, 8*(2). http://webs.ucm.es/info/arqueoweb/pdf/8-2/garcia.pdf

García de Palacio, D. (2000). Carta de relación del Oidor Diego García de Palacio en CONCULTURA (Ed.), *Cartas de relación y otros documentos* (pp. 35-55). Dirección de Publicaciones e Impresos.

García Zambrano, A. (2006). Zahuatlan el viejo y Zahuatlan el nuevo: trasuntos del poblamiento y la geografía sagrada del altépetl de Yecapixtla en Fernández Christlieb, F. y García Zambrano, A. (Coor.), *Territorialidad y Paisaje en el istóric del siglo XVI* (pp. 422-478). Fondo de Cultura Económica.

Johansson, K. (2012). La imagen del huasteco en el espejo de la cultura náhuatl prehispánica. *Estudios de Cultura Náhuatl, 44*, 65-133. https://bit.ly/3tEMg1B

Lardé y Larín, J. (2000). *El Salvador: descubrimiento, conquista y colonización*. Dirección de Publicaciones e Impresos.

______ (2011). *El Salvador: historia de sus pueblos, villas y ciudades*. Dirección de Publicaciones e Impresos.

Mazzetto, E. (2014). Tlacochcalco, "El lugar de la Casa de los Dardos" y la materialización del Inframundo. Homologías funcionales de un espacio sagrado mexica". *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, (80/1), 226-244. https://bit.ly/37c29VJ

Monterrosa Desruelles, H. y Pineda Santa Cruz, E. (2006). Estudio de los topónimos Tenanco Texocpalco Tepopolla y Acxotlan Calnáhuac

Cochtocan: un altépetl y un tlayácatl de la región de Chalco-Amaquemecan. *Estudios de cultura náhuatl, 37*, 139-167. https://bit.ly/3pJk1h3

Navarrete Linares, F. (2019). *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México: los altépetl y sus historias.* Instituto de Investigaciones Históricas. https://bit.ly/3hJqpQW

Sánchez Mastranzo, N. (2010). *Los códices de Tlaxcala.* https://bit.ly/3hJqpQW

Sullivan, T. (2014). *Nombres gentilicios.* https://bit.ly/3sKSGwN

Tous, M. (2009). Caciques y cabildos: organización socio-política de los pueblos de indios en la Alcaldía Mayor de Sonsonate (s. XVI). *Revista de Indias, 69*(247), 63-82. https://doi.org/10.3989/revindias.2009.024

______ (2011). Cacao y encomienda en la Alcaldía Mayor de Sonsonate, siglo XVI. *Anuario de Estudios Americanos, 68*(2), 513-537. https://doi.org/10.3989/aeamer.2011.v68.i2.548

# Aspectos etnohistóricos de las poblaciones indígenas de los Llanos Orientales colombianos, siglo XVI

Saúl Fernando Uribe Taborda
Universidad Politécnica Salesiana de Ecuador
sauluribe@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-7712-8334

## Introducción

Este artículo es el resultado de una investigación etnohistórica de las poblaciones indígenas de los Llanos Orientales colombianos, su organización social y sus patrones de asentamiento en el piedemonte y las llanuras inundables de lo que actualmente son los departamentos de Arauca y Casanare de la República de Colombia. A lo largo del tiempo, las condiciones físicas y ambientales de Los Llanos configuraron un paisaje que permitió el desarrollo de importantes procesos de numerosos grupos prehispánicos. En particular, durante la época prehispánica la región de los Llanos Orientales estuvo habitada por diversos grupos indígenas que inteligentemente se adaptaron a la geografía, el clima y los distintos fenómenos sociales de esta zona. Los principales grupos que habitaron la región en la época prehispánica fueron los Achaguas y los Sálivas, ubicados en los llanos de Casanare; los Betoyes, Jiraras y Tunebos, ubicados en el Airico de

Macaguane (Arauca); los Guayupes y Saes, en los Llanos de San Juan y San Martín; y los Guahíbos diseminados en las tres regiones.

En la investigación académica de los Llanos Orientales, persisten los estudios que enfatizan su interés en la geografía, la historia, la etnología, la lingüística, la literatura y el folclor. Solo en las últimas dos décadas, y a partir del boom de la industria petrolera, se intensificó el interés por estudiar las ocupaciones prehispánicas en la región, de modo que se trata de una materia de estudio que cobra vigencia y actualidad para disciplinas como la antropología, la arqueología y la historia. En términos metodológicos, se trata de un trabajo etnohistórico, que recoge las características culturales, religiosas, políticas y económicas de los grupos señalados.

El artículo se divide en cuatro acápites. En el primero se identifican algunas de las características geográficas de los Llanos Orientales de Colombia. En el segundo, se describen los patrones culturales y las formas sociales de habitar el territorio en esta región. En el tercero, se discuten las rutas de intercambio entre los llanos y las montañas del piedemonte de la cordillera Oriental; se abordan las relaciones sociales entre los pueblos de los Llanos Orientales y se discuten las relaciones entre los pueblos andinos y los Llanos Orientales. Finalmente, en el cuarto acápite se presenta un análisis de los mecanismos de reducción de los indígenas del piedemonte cordillerano y los Llanos Orientales, las primeras expediciones europeas al territorio de Los Llanos, el sistema de encomiendas y el contacto misionero.

## Características geográficas de los Llanos Orientales

La región de la Orinoquia colombiana, también conocida como los Llanos Orientales, tiene una extensión aproximada de 154 193,2 kilómetros cuadrados y presenta características medioambientales homogéneas. Hidrológicamente está estructurada a partir de los ríos Arauca y Meta al norte, el río Orinoco al oriente y la Cuenca Amazónica al sur. Esta región la componen los departamentos de Arauca (80 000 hab.), Casanare (119 692 hab.), Vichada (600 000

hab.), y Meta (10 034 hab.), y posee alturas que oscilan entre los 80 y 500 m.s.n.m. (Rangel, *et al.,* 1997; IGAC, 1997). La falla geológica que se extiende paralelamente al río Meta ha creado divergencias paisajísticas y ecológicas, específicamente las que corresponden a los departamentos de Arauca y Casanare ubicados en el norte, y las que se hallan en los departamentos de Meta y Vichada al sur; en estos últimos departamentos, fisiográficamente se dividen en tres unidades de paisaje: piedemonte llanero, abanicos aluviales y altillanuras.

El Piedemonte Llanero, presenta elevaciones hasta los 500 m.s.n.m., los Abanicos Aluviales corresponden a alturas inferiores a los 400 m.s.n.m., y las altillanuras a cotas topográficas menores a los 200 (Alarcón y Segura, 1998). En las tres unidades de paisaje se presentan dos ciclos climáticos: un período de sequía que se extiende de diciembre-febrero y un ciclo de intensas lluvias entre abril y noviembre, determinando importantes procesos ecosistémicos; entre ellos, la sucesión de suelos y la iniciación de ciclos para las especies de fauna y flora. Ambos períodos climáticos determinan una región seca al oriente y una húmeda en el piedemonte, aumentando la humedad hacia el sur de la Orinoquia, acrecentando la probabilidad de que los suelos permanezcan húmedos todo el año y que otros sean de carácter estacional durante ambos lapsos (Rivero, 1983).

Los ciclos climáticos en la región de la Orinoquia también actúan como determinantes en la cobertura vegetal, influyendo en su evolución y en las características de los suelos. La particularidad de los fenómenos climáticos delimita la variedad de ambientes, propiciando la existencia de bosques, sabanas con relictos de bosque, sabanas, zurales, morichales y bosques de galería, distribuidos de acuerdo con las características de los suelos presentes en toda la región (Rangel *et al.,* 1997). Las propiedades físicas de los suelos carecen de materia orgánica y tienen una acidez bastante marcada. Igualmente contienen altos niveles de aluminio en cantidades tóxicas con una composición de cuarzo, caolinita y óxidos de hierro (Riveros, 1983), determinando tres tipos de cobertura vegetal: las sabanas inundables, sabanas estacionales y bosques de galería.

Las sabanas inundables se caracterizan por ser extensas zonas de vegetación escasa, donde predomina la presencia de rastrojos bajos, gramíneas y Ciperaceaes, y en menor proporción de arbustos esparcidos. Estas áreas están destinadas al pastoreo de bovinos y en menor cantidad de equinos y otras especies. Las sabanas estacionales solo se diferencian de las inundables por su capacidad de absorción de agua, pero su vegetación corresponde a la unidad de paisaje definida como sabana. Los morichales son unidades de cobertura vegetal, que se componen esencialmente de palmas (Maurilitia flexuosa), en sectores de caños y bajos inundables, al igual que en zonas de transición entre rastrojos altos y bosques, también es común observar la coexistencia de este tipo de vegetación en medio de bosques de galería.

La unidad vegetal de bosques de galería está compuesta por una capa arbórea en varios estratos, desarrollada a lo largo de ríos y caños donde existen especies como: Anime (Protium tenuifollun), Sande (Brosimun sp), (Terminalia sp), y (Pseudolmedia Laovigata) (Rangel *et al.,* 1997). Este tipo de cobertura vegetal constituye el hábitat de especies faunísticas de insectos, anfibios, reptiles, aves y mamíferos, especialmente; roedores, armadillos, algunas especies de monos, venados y chigüiros, entre otras especies. A lo largo del tiempo, estas condiciones físicas y ambientales configuraron un paisaje que ha permitido el desarrollo de importantes procesos socioculturales, y la adaptación de numerosos grupos prehispánicos que ocuparon la región de la Orinoquía colombiana. En la investigación académica de los Llanos Orientales, persisten los estudios que enfatizan su interés en la geografía, la historia, la etnología, la lingüística, la literatura y el folclor. Solo en las últimas dos décadas, y a partir del boom de la industria petrolera, se intensificó el interés por estudiar las ocupaciones prehispánicas en la región, problemática de investigación muy vigente en la antropología, la arqueología y la historia colombiana.

## Grupos indígenas de los Llanos del Casanare y el Airico de Macaguane

### *Los Achaguas*

Los Achaguas hablaron el idioma arawak, fueron el grupo indígena más numeroso y el más complejo desde un punto de vista cultural. Estuvieron divididos en subgrupos, en más de sesenta asentamientos que tomaron distintos nombres locales. Los asentamientos se organizaron como villas nucleadas, patrilinealmente y distanciadas de dos a cuatro kilómetros aproximadamente entre cada una de ellas. En términos geográficos se conoce que está población habitó en las Barinas, Barraguan y los Llanos de Apure en Venezuela; además ocuparon las riberas de las principales fuentes fluviales y las mejores zonas de caza y pesca de los Llanos del Casanare que se extendieron desde el río Casanare en el norte hasta el río Meta en el sur y oriente. Los Achaguas compartieron territorio con los pueblos Teguas y Muiscas en la cordillera oriental; en los ríos de Orinoco, Guaviare, Vichada y Meta tuvieron intercambios con los Sálivas, un pueblo que habló una lengua tairona, y en zonas menos productivas compartieron con grupos recolectores como los Guahíbos, ubicados al oriente.

En un plano económico, se podría decir que los Achaguas fueron una nación que se dedicó a la caza, la pesca, el comercio y la agricultura de corte y quema. Sobre esta última, se conoce que en las riberas de los ríos cultivaban yuca, bataba, ñame, maíz, fríjol y totumo. Mientras que entre los principales objetivos de su caza se identificaron aves, monos, venados y tortugas, e insectos como hormigas y gusanos. En el trabajo de Ribero (1733) se encuentra que:

> (…) su ordinario sustento es el cazabe y la bebida el sucube que se hace de la misma raíz de yuca de que labran el cazabe, y aunque los ríos y quebradas abundan en pescados, no obstante, en el invierno carecen; de él, porque las crecientes no dan lugar á sacarlo. En ese tiempo suplen su falta con iguanas y tortugas que flechan con gran destreza, con micos, monos, papagayos, y tal cual vez con

> algún venado ó danta; á falta de todo esto les ha enseñado la necesidad (gran maestra en las apreturas del hambre) á hacer usuales y corrientes varias especies de sabandijas asquerosas, de que pudo dar razón, por habérselas visto comer. Hay unas hormigas, no sólo en el Airico, sino en los territorios del Meta, casi del tamaño de una avispa; gusanos que se crían en los árboles, semejantes á las que llaman orugas los españoles, y otros más asquerosos que éstos, pues, son peludos y se amontonan como racimos en los árboles entre las telarañas; de todo esto hacen platillo los achaguas y de ellas se mantienen en el invierno. (pp. 327-328)

Por su parte, Gumilla (1731) señala que entre la variedad de monos que habitaron las selvas del Orinoco, los "Achaguas se desatinan por los Monos amarillos, que llaman Araba: estos por la mañana y a la tarde hacen infaliblemente un ruido intolerable, con écos tan baxos, que causan horror" (p. 261). Así mismo, entre otras características de la caza de los Achaguas, el mismo autor apunta que:

> La Nacion Achagua gasta ménos dias en volver con mucha carne de Anee asada: salen los Antes del rio á comer paja tierna: los Achaguas están sentados entre la misma paja, y saben remedar bien el éco del Ante: al tal éco responde la Anta (es lo que llamamos la gran Bestia) y ambos juntos vienen al reclamo del Achagua: éste dispará a cada uno su flecha de veneno, llamado *Curare*, y ambos caen muertos luego al punto; de modo, que si hay fortuna, en un dia se matan: en el dia siguiente se asan, y al tercero ó quarto dia ya están en sus casas cargados de carne asada, y no despreciable; porque sabe la carne de Ante á muy rica ternera. (p. 265)

En cuanto a la pesca, Rivero (1733) señala que los Achaguas desarrollaron esta práctica con arcos y flechas; práctica que según el mismo autor contó con un nivel perfección debido a que en su "tiro son muy diestros, pues se ejercitan en él desde que son niños, son innumerables los que cojen en sus pesquerías generales, función muy pansible entre los indios, y a la cual, concurre todo el pueblo" (p. 7). A estas actividades económicas, se suma el comercio, ámbito en el que los Achaguas destacaron y en el que participaron principalmente con aves de plumería, que comerciaron con los Muiscas del Altiplano. Para el de-

sarrollo de esta actividad, incursionaron en el interior del piedemonte llanero como en las selvas del sur. Igualmente, consiguieron aves de plumería a través del comercio que establecieron con los Guahíbos. Rivero (1733) describe el proceso en los siguientes términos:

> Cogen un sapo vivo, al cual punzan repetidas veces con una púa hasta que le salga sangre; ponenle después entre una totuma ó vasija, y con ají y pimienta molida van cubriendo las heridas al animal, el cual rabioso con medicina tan cruel, va destilando poco á poco lo más activo de su humor revuelto con ponzoña y sangre; revuelven con esto ciertos polvos encarnados que llaman Chica, y mezclados tan inauditos ingredientes, queda hecho un barniz. Arrancan luego al papagayo las plumas; y le untan el barniz, introduciéndolo con la punta de un palito en los huecos que dejaron las plumas en la cutis, y no deja de recibir el loro su molestia, pues queda por muchos días como gallina clueca, muy encrespado y triste. (p. 9)

Entre otros objetos comerciales también se contaron artículos artesanales, víveres, perros, y pieles de jaguar. En su mayoría, estos artículos fueron intercambiados con los Guahíbos por sal del altiplano, aceite, frutos de palma, pescado y carne. Dejando a un lado la descripción de sus prácticas económicas, las fuentes documentales indican que los Achaguas habitaron en pequeños caseríos fincados por relaciones de parentesco, que comprenden una única vivienda comunal y un sitio de reunión independiente para los hombres que, con frecuencia, estuvieron rodeados por una empalizada. Simón (1626) describe a uno de estos caseríos de la siguiente manera:

> Demás de la natural fortaleza que tenía el pueblo en su asiento, estaba cercado de una empalizada no muy alta, pero de maderos gruesos, troncos espinosos de palmas, tan juntos y apretados unos con otros, que apenas se podían ver por entre medias los de dentro; estaban á trechos sus troneras por donde disparar flechas. Rodeaba esta cerca otra de una honda cava, dentro de la cual estaban espesas varas hincadas en el suelo con las puntas para arriba, tostadas y agudas, cubierto todo el barranco por encima de unas pequeñas varas que sustentaban un delgado tez de tierra, sobre la cual estaba sembrada alguna yerba en partes, con que se disimulaba de tal manera

> la trampa, que quien no la sabia no diera en que estaba allí, si no es á su costa, después de haber caído. Que aunque estos naturales eran bárbaros en otras cosas, en su comodidad y su defensa no había raposas más arteras que ellos. (p. 346)

Como parte de sus tradiciones culturales, los indígenas se dividieron en linajes con nombres de animales, cada uno de los cuales representó a una comunidad, de modo que:

> En el punto de la creación conciben tan vilmente, que algunos piensan que descienden de unas culebras llamadas en su lengua amarizán, y pon eso llaman amarizanes á estos indios; otros que los murciélagos, y los llaman isirriberrenais, porque isirri significa el murciélago en el idioma de esta nación; á otros los tienen por descendientes de los tigres, á otros de los zorros, y á otros de otros animales y pájaros. (Rivero, 1733, p. 326)

De la misma manera, los Achaguas identificaban a sus enemigos con nombres de animales. En particular, los Caribes fueron concebidos como:

> [...] descendientes legítimos de los Tigres, y que por eso se portan con la crueldad de los padres. Por esta causa del nombre *Chavi*, que en su lengua significa *Tigre*, deducen la palabras *Chavinavi*, que para ellos significa lo mismo que *Caribe*, oriundo de Tigre. Otros *Achaguas* de otras Parcialidades, ó Tribus explican mas la especie, y le dan mas alma de este modo: *Chavi* es el Tigre en su lengua; y *Chavina* es la Lanza; y de las dos palabras *Tigre* y *Lanza* sacan el nombre de los Caribes, llamándolos *Chavinavi*, que es lo mismo que *hijos de Tigres con Lanza*s: alusión ó semejanza muy propia para la crueldad sangriente de los Caribes. (Gumilla, 1731, pp. 111-112)

Por otro lado, cada aldea tenía un jefe que a su vez obedecía a un señor de mayor jerarquía, con autoridad sobre varios caseríos. Estas agrupaciones de caseríos se distinguieron por poseer la unidad de parentesco más amplia. Según parece, el jefe más poderoso participaba únicamente en actividades que involucraron a más de un caserío, entre ellas, la guerra. Entre otras características de este género, se conoce que los Achaguas practicaron la exogamia y la po-

ligamia. Tenían tres o cuatro esposas, cada una de las cuales gozaba de los mismos derechos y cultivaba su propia parcela. Ambos sexos llevaban el cabello largo a la cintura. Entre las prendas de vestir se contaron faldas de fibra de cáñamo para las mujeres y taparrabos para los hombres.

Si bien, la sucesión del poder funcionó por línea patrilineal, no existían dentro de las tribus mayor estratificación social o distinción de guerreros. Lo que sí se mantuvo fue una pronunciada división social entre hombres y mujeres. Las reuniones en la maloca que tuvieron por objeto embriagarse, fueron una actividad exclusiva de los hombres; fueron ellos quienes, elaboran canastos, esteras y utensilios de madera; limpiaban los campos de labranza; cazaban, pescaban y ayudaban en la recolección de alimentos silvestres. Por su parte, las mujeres se encargaban de la elaboración de hamacas de fibras vegetales, redes y utensilios; recolectaban leña y agua; cultivaban la tierra; cocinaban y elaboraban casabe. Aparate de estas diferencias, hombres y mujeres se distinguían entre ellos por el grado de derroche de riqueza y el número de esclavos. Los Achaguas fueron una de las naciones que, a diferencia de la mayoría de los grupos indígenas de los Llanos, practicaron el esclavismo. Para ello, incursionaron en las tribus vecinas en busca de esclavos para luego venderlos o emplearlos bajo su servicio. La esclavitud fue una práctica que los Achaguas usaron para distinguirse. A mayor número de esclavos mayor número de sartas de discos de concha (quiripa) y otros accesorios. Sobre este detalle Rivero (1733) sostiene que:

> El uso de esta quinipa es solemne; sírveles de lo que á nuestros españoles las sartas de perlas y cadenas de oro, siendo ésta su mayor gala y más estimado adorno; quien se pone más, anda con más estimación; los varones se lo ponen a la cintura y revuelta en los brazos; á las mujeres les sirve de gargantilla, de pulsera en los brazos, de cadenas en los cabellos y hay india que carga de esta manera casi media arroba, y cuanto más grande es, se tiene por de mayor estimación. Es verdad que no se limita su adorno á la quiripa solamente; usan de otros muchos dijes los Achaguas, siendo los más comunes

entre ellos las cuentas de vidrio ó avalorio; de éstos traen al cuello las mujeres todos cuantos pueden adquirir; lo mismo hacen también los varones, mostrando en este adorno su natural afeminación, especialmente los mozos; andan mucho de éstos con gargantillas y manillas de muchas sartas de cuentas, y llenos de perendengues ó zarcillos en las orejas como si fueran mujeres; muchos traen taladradas las narices por lo interior de la ternilla para el uso de sus chagualetas de plata ó abalorio. (p. 156)

La quiripa producida por indígenas especializados dentro del mismo grupo social fue utilizada en todos los llanos y regiones vecinas como patrón de valor y medio de pago. En el mismo trabajo de Rivero (1733) se ha documentado que:

Es la quiripa á manera de unas planchuelas de la forma de los reales de plata, ó moneda de vellón; su tamaño ordinario en redondo es como la uña del dedo pulgar, alguna labran un poco mayor, otra menor y otra hacen pequeña y menuda que parece puntualmente á la lentejuela de plata y oro con que suelen los españoles bordar y guarnecer los vestidos. Labrase ésta de unos caracoles especiales que se crían por estos sitios, algo medianos, pero de mucha estima, no sólo entre los Achaguas sino entre los demás indios, y ésta es la causa por la cual los Chiricoas y Guagibos, cuando cautivan á los Achaguas para macos, los venden después a trueque de caracoles. Críanse éstos en las playas de los ríos, y si todo el caracol entero sirviera de material á la quiripa fuera gran suerte, aunque es verdad que no por eso pierden nuestros ingeniosos Achaguas lo que no es á propósito para ellos; lo más duro del caracol, que cae hacia su punta ó remate, es lo que sirve para la quiripa, lo demás lo queman, y hacen de él unos polvos á manera de cal, y son más fuertes que ésta para beneficiar la yopa que usan para sus adivinanzas. (pp. 155-156)

Ahora bien, desde el punto de vista religioso, los Achaguas practicaron el politeísmo; creían en un dios supremo y en dioses de los campos, de la riqueza, de los terremotos, de la locura, y del fuego. Entre las particularidades religiosas, ellos sostuvieron que son:

[…] hijos de la tierra: es verdad, y dicen bien; pero no es así como ellos piensan; porque las almas tienen origen muy superior; y ellos

> dicen, que la tierra brotó antiguamente hombres y mujeres, al modo que ahora brota espinas y abrojos (p. 113). Otras Parcialidades llevan otra sentencia, y afirman que ciertos árboles diéron por fruto antiguamente hombres y mujeres de su Nacion, que fuéron sus antepasados; y preguntándoles ¿dónde están los tales árboles, y por qué ahora no dan ese fruto? Se remiten á la sábia erudicion de los *Achaguas*, sus vecinos, amigos y maestros. (Gumilla, 1731, p. 113)

Así mismo para explicar su origen:

> [...] unos fingen hijos de los Troncos, y se llaman con esa alusion Aycubaverrenais: otros ideán su estirpe de los rios, y por eso se llaman Univerrenais; y á este tono otros desatinos, en los quales confiesa ciertamente aquella gente bárbara, que dependen de otra primera causa superior á ellos; y no dando lugar su antigua ceguedad á dar con ella, se han fingido unas causas tan viles y baxas como vimos, y otras que omito, porque se pueden inferir de las ya dichas. (Gumilla, 1731, p. 114)

A estas características se suma que los Achaguas adoraban las lagunas y en sus ceremonias tocaban flautas de caña y tambores. Creían en la adivinación y la brujería, de modo que:

> [...] agoreros sí tienen muchos, y adivinadores de los sucesos futuros, ya por el canto de los pájaros, ya por el encuentro de animales terrestres, y ya por los peces que flechan en las mismas corrientes de los ríos, en lo que son diestros y admirables, como se dijo ya. De los primeros que flechan y sacan, se pronostica el bueno ó mal suceso de las pesquerías, ó de otras cosas, á lo cual concurre con sus diabólicas sutilezas el demonio, y en aconteciendo el suceso, ó algunas cosas de las que ellas pronostican, se persuaden que son los sucesos hijos de sus supersticiones. (Rivero, 1733, p. 104)

Una figura importante dentro de este pueblo fue el Piache, una especie de curanderos conocedores de las propiedades medicinales de la naturaleza circundante, quienes "no tenían más de médicos que de hechiceros y nigrománticos, á quienes hablaba el demonio tan de ordinario, como ellos unos con otros" (Simón, 1626, p. 540). El Piaché junto con los ancianos, guardaban las creencias y las tradiciones

de los Achaguas; utilizaban el yopo, un rapé narcótico preparado con la hoja de ciertos árboles para sus rituales; bebían berría, una bebida embriagante hecha con casabe fermentado con miel y agua; y chicha, un brebaje de mandioca fermentada. Los Achaguas practicaban el infanticidio femenino y entre sus prácticas funerarias se enterraban a sus muertos en tumbas selladas. Según Gumilla (1731):

> La Nacion Aruaca entierra sus muertos con muchas ceremonias; y la principal es que vaya con todas armas á la sepultura, y que en ella no le cayga encima tierra alguna: para lo qual, sobre el difunto, cosa de un palmo en alto, ponen un cañizo fuerte, y sobre éste muchas hojas anchas de Plátano, y sobre todo pisan la tierra. Los Achaguas Gentiles usan el mismo rito; pero es únicamente con sus Capitanes y Caciques: con la singularidad, que la última tapa de la sepultura es de barro bien pisado, y todas las mañanas por largo tiempo embarran las grietas que abre el barro al irse secando. (pp. 199-200)

Finalmente, cabría mencionar que los misioneros que habitaron la región entre el siglo XVI y el XVIII describen a los Achaguas como un pueblo guerrero, que destacó por sus prácticas militares. Los Achaguas luchaban con lanzas, dardos, flechas envenenadas con curare, escudos y garrotes. Las principales razones que los impulsaban a la guerra se relacionaron con la búsqueda de esclavos y el pillaje tanto de aldeas como de campos de labranza. Tenían la costumbre de atacar en incursiones sorpresivas. Los caudillos de la guerra se llamaban capitanes, capaces de atraer a sus seguidores en proporción a sus victorias en dichas incursiones. Los cronistas indican que los guerreros bebían un brebaje en el cual mezclaban el corazón molido de un oponente vencido, para llenarse de valor antes de entrar en batalla. Después de matarlos, los Achaguas hacían flautas con los huesos de los brazos y las piernas de sus enemigos (Morey, 1975; Rausch, 1994).

### *Betoyes, Jiraras y Tunebos*

Al norte del territorio de los Achaguas habitaron otras tres etnias entre los ríos Casanare y Apure, en el Airico de Macaguane:

los Betoyes, los Jiraras y los Tunebos. Los Betoyes, Jiraras y Tunebos fueron agricultores que controlaron los ríos de las regiones boscosas y vivían en las fértiles regiones agrícolas de las vertientes de los Andes y los Llanos arriba; su práctica de la agricultura fue similar al de los Achaguas: utilizaron la técnica de la roza y quema para cultivar yuca, maíz, piña, y pimentón. Sin embargo, a diferencia de los Achaguas, su subsistencia dependió en mayor grado de la caza, la pesca y la recolección de alimentos, debido entre otras cosas, a las praderas estériles del oriente de los llanos bajos. Sobre las prácticas económicas de estas poblaciones, Rivero (1733) anota que:

> Son estos indios, y especialmente los Giraras, grandes labranceros de la yuca y el plátano, su ordinaria comida, pero se alimentan también de carnes, por ser muy dados á la cacería, especialmente de ciervos y de jabalíes ó puercos de monte, de que hay grandísima abundancia. También comen varias especies de culebras, á las cuales solamente quitan la cabeza y última extremidad, y lo demás se lo comen, dando á todo el sainete, con el demasiado pimiento y ají, para que sea el continuo despertador de la berría. Comen también lagartos hasta el día de hoy; son estos lagartos mucho mayores que los que se crían en España, tanto, que persiguen á los pollos y se los comen; éstos son el mejor platillo, grandemente celebrado de los Airicos y Giraras; no perdonan tampoco á los ratones que se crían en el monte, y en encontrando alguno de ellos hacen el mismo alboroto para cogerlo, que si encontraran una libre ó conejo; persígenle de mil modos hasta verle en las manos, y se lo comen tan sin asco, como si se comieran un pollo. (p. 117)

Los Betoyes, el grupo más numeroso, hablaron un lenguaje que hoy en día se cree es el Tucano; habitaron en las cabeceras de los ríos Arauca y Sarare de donde se desplazaron hacia los márgenes del alto Cravo, reubicándose en el lugar conocido como Casiabo. Por su parte, los Jiraras incluyeron varios subgrupos: Arauca, Airico, Burro, Ele y Situfo. Mientras que los Tunebos se ubicaron en los márgenes occidentales del Airico de Macaguane, principalmente en las montañas adyacentes al nevado de Guican y a los nacimientos de los ríos Casanare y San Lope.

Algunos de sus asentamientos fueron descubiertos por Jorge de Spira en las sabanas de Patute en el año 1536. Varios investigadores consideran que las diferencias entre el grupo indígena de los Laches, ubicados en las vertientes occidentales de la cordillera Oriental, y sus vecinos, los Tunebos, no existieron al principio, sino que más bien fueron resultado de la intervención de españoles, quienes dividieron y clasificaron a las poblaciones con denominaciones distintas a las suyas. Lo cierto es que ambas poblaciones además de compartir ceremonias, sitios sagrados y creencias pertenecieron a la misma familia lingüística (chibcha), tuvieron relaciones comerciales, en las que usaban la quripa, como unidad transaccional, y habitaron el mismo territorio. En la descripción que Gumilla (1731) realiza preliminarmente sobre el Orinoco, se encuentra que:

> Mas abaxo entra el rio *Guanapalo*, donde está la Mision de San Juan Francisco Regis, Nacion *Achagua*. A quatro leguas entra el rio *Pauto*, que baxa del riguroso Páramo de *Ogontá*, recibe al rio *Tocaria*, *Curama* y otros, y cae en Meta. Fuera de estos rios recibe despues al rio Casare de primera magnitud, cuyo origen son los Páramos nevados de Chita. Este, ántes de entrar en Meta, recibe despues á los rios Purare y Tacoragua. Al Poniente de esos está la Mision de Pautos; y á su Norte la de Patute. Al Oriente (ya en el llano) está la Mision de San Salvador, que sirve de Puero en Casanare, para baxar á Meta y Orinoco: entra despues en Casanare el rio Tame, que baxa caudaloso de las nevadas de Chita, y tiene á sus riberas las dos numerosas Misiones de Giraras y de Betoyes. (Gumilla, 1731, pp. 44-45)

Betoyes, Jiraras y Tunebos compartieron formas de organización; habitaron en pequeñas comunidades dispersas compuestas por una única vivienda comunal. Las viviendas de los Betoyes fueron pequeños albergues, que abandonaban con frecuencia tras la muerte de uno de sus integrantes; cada caserío contaba con un sitio de reunión que los hombres empleaban para fiestas o que sirvieron de albergue para los huéspedes. Los caseríos de los Tunebos se localizaban a distancias de hasta veintidós kilómetros uno del otro, mientras Los caseríos de los Jiraras se unían con finalidades bélicas bajo el comando de un jefe importante. Estos caudillos contaban con la asistencia de

un consejo de hombres adultos. Así mismo, los Jiraras construyeron viviendas alargadas y estrechas, que tuvieron:

> [...] de ancho treinta pies y casi doscientos de longitud, y en los dos cabos hacen dos puertecillas ó boquetes tan pequeños, que casi no se puede entrar por ellos á los caneyes sino arrastrando. Todo lo demás está cerrado por todas partes, siguiéndose forzosamente tanta oscuridad que cada caney parece una zahurda de marranos. (Rivero, 1733, p. 114)

Entre algunas generalidades culturales de estas naciones, se conoce que en la comunidad de los Jiraras el jefe fue el hombre más anciano. Como parte de sus prácticas se contó la exogamia local y la división de las labores diarias según el sexo. Los hombres se dedicaban a la caza, la pesca, y la limpieza de los campos de labranza. Las mujeres se encargaban de la siembra, desyerba, cosecha y preparación de alimentos. En cuanto a los Tunebos, se ha podido identificar patrones de monogamia, a diferencia de las demás tribus. Por su parte, en los Betoyes, el nudismo fue característico, aunque los jefes usaban prendas de vestir confeccionadas con fibra de corteza. Ambos sexos pintaban sus cuerpos con decoración y protección contra el sol y las picaduras de los insectos. Fabricaban utensilios de cocina, prendas de vestir de fibra de corteza, y recipientes de totumo. En lo relativo a sus prácticas religiosas, las madres Betoyes acostumbraban a enterrar vivas a sus hijas recién nacidas, a menos que sus parientes lo impidieran, debido a que consideraron que la vida de las mujeres implicaba demasiadas dificultades. En opinión de Rivero (1733):

> La india que ostenta más piedad con sus hijos, en siendo niña la que nace, la entierra viva, para que acabe los trabajos de este mundo, porque dicen que la india no nace sino para el trabajo; el conservarse vivas algunas niñas, es debido á la vigilancia y amenaza de sus propios padres. (Rivero, 1733, p. 345)

Como parte de sus rituales, los Betoyes cambiaban de domicilio cuando fallecía uno de sus miembros. Se transportaban a pie, en piraguas o canoas, debido a que creían que la enfermedad y la muer-

te lo contaminaban todo. Los Betoyes fueron una población con vivos sentimientos frente a la pérdida. Así lo expresa Gumilla (1731):

> [...] en medio de todo lo referido, no he visto ni oido cosa mas del caso para excitar las lagrimas y un vivo sentimiento, que el tono y cosas que los Betoyes Gentiles cantaban y lloraban a todo á un tiempo junto á la sepultura, despues de haber cubierto el cuerpo, y añadido sobre él un túmulo de tierra. (p. 202)

En las ceremonias nupciales, los hombres tocaban una especie de bajones, cuyo sonido era una señal para que los demás miembros de la comunidad se acerquen a la despedida de la persona pérdida. Gumilla (1731) en un pasaje sobre este tipo de rituales señala que:

> Con mucha cantidad de estos baxones concurrian los hombres convidados; y llegando á la sepultura, hacian que se asentasen los muchachos á un lado, y las muchachas á otro; tras de éstas se sentaban las mugeres, y tras de los chicos los hombres; y luego se empezaba la funcion, entonando la viuda ó el viudo, con voz lamentable, y mezclaba con lágrimas: Ai asidi, marrijubi! Ay asidi! Que es decir: Ay de nosotros, que ya se nos murió! Ay nosotros! Sin añadir otra palabra en toda la dilatada lamentación. Luego respondia todo el coro lo mismo en el propio tono, haciendo acorde consonancia los tenoretes y contra-altos con las voces de las mugeres y muchachos, dando un fondo muy proporcionado á la música los baxones, conjunto mas acorde de lo que se podia esperar ni creer de una gente silvestre; y al mismo tiempo era un armonía tan triste y melancólica, que no tengo frase genuina con que explicarme: vaste decir, que aun los forasteros que no tenian porqué sentir la pérdida del difunto, al oir el arranque de la dicha lamentación, luego se acongojaban y lloraban todos los del duelo. (pp. 203-204)

En estas naciones, la chicha junto con la música formó parte de todos los festejos y ocasiones sociales. Además, dentro de este plano religioso se puede decir que los Betoyes y los Jiraras creían en un dios sol y en otras criaturas. No tenían sacerdotes ni ídolos, pero sus chamanes tomaban el rol de hechiceros para curar a los enfermos. Ambos grupos no rinden tributo a ningún ídolo:

> [...] pero confiesan que hay dos dioses hermanos, uno mayor que otro en la edad; del dios hermano mayor dicen, que lo crió todo de nada, y que destruyó con el diluvio todos los hombres en castigo de sus pecados; pero que después el dios menor bajó de los cielos á la tierra á propagar el linaje humano que pereció en el diluvio, y que vivió en el mundo siendo emperador de todos. A éste atribuyen los temblores, diciendo que mueve la tierra con el impulso de su brazo. (Rivero, 1733, p. 116)

Finalmente, en términos bélicos, los Betoyes utilizaban garrotes, arcos y flechas, hachas y lanzas; parece que su principal objetivo fue la destrucción del enemigo antes que la captura de esclavos. Mientras en el siglo XVI, los Jiraras se constituyeron en un problema para los españoles; estos últimos denominaron a los primeros "gritos", debido a la costumbre que tuvieron los Jiraras de acompañar a sus acciones de batalla junto con continuos gritos.

### *Los Guahíbos*

Los Guahíbos, también conocidos como Chiricoas, estuvieron diseminados en todo el territorito de los Llanos de Casanare, los Llanos de San Martín, y en menor proporción, en el Airico de Macaguane. Los cronistas de los siglos XVI y XVII aluden a grandes poblaciones de Guahíbos en las riberas de los principales ríos y aún, en las regiones interfluviales, que por su naturaleza fueron inhóspitas. Su lengua fue diferente al Caribe o al Arawak. Fueron los más numerosos entre las naciones recolectoras; por esta característica se convirtieron en un grupo poderoso, temido y también despreciado. Los otros grupos recolectores "abominan de su genio, usos y costumbres; y dicen que han aprendido aquel modo de vida de los monos y otros animales" (Gumilla, 1731, p. 228). Los Guahíbos fueron nómadas, no poseyeron viviendas de ningún tipo y nunca pasaban más de dos o tres días en un mismo sitio. En la noche, colgaban sus hamacas de los troncos de los árboles a la intemperie o dormían sobre el suelo desnudo, y

> [...] por no inclinar sus hombros al cultivo de la tierra, se ven obligados á estar en una continua marcha, y caminar siempre de rio en rio, para lograr las frutas silvestres de las vegas; y por la misma causa, ni fabrican casas, ni tienen resguardo alguno contra los Soles, ni las lluvias. (Gumilla, 1731, p. 228)

Viajaban en cuadrillas de seis u ochos familias, bajo la dirección de un jefe, cuyo cargo heredaba su hijo mayor. Acaudillados por capitanes, subgrupos dentro de la cuadrilla conformada por lazos de parentesco, se apartaban del grupo principal para ir de cacería, aunque siempre volvían a reunirse para lanzar ataques contra otros grupos indígenas. Enterraban con prontitud a sus muertos o los dejaban abandonados a campo abierto, expuestos a servir de alimento a los animales. Rivero (1733) describe los patrones de asentamiento de los Guahíbos en los siguientes términos:

> No tienen más pueblo ni lugar, ni vivienda, ni casa, que donde les coge la noche, allí cuelgan sus chinchorros ó hamacas de los árboles, y debajo hacen sus agasillos ó candeladas, para que el calor del fuego les sirva de ropa y cubierta, y así andan siempre de color prieto, y ahumados. Todas las sabanas, los montes y las orillas de los ríos son sus pueblos, su ciudad, su despensa y sus bienes patrimoniales; andan de palmar en palmar, en tropas, en busca de las frutas de las palmeras, y allí pasan dos o tres días hasta consumirlas todas; pasan después a otro, y luego á otro, y así los recorren todos, siendo la medida de sus paradas la más ó menos abundante fruta de las palmeras; no tienen más bestias de carga para llevar sus menesteres, que sus hombros y espaldas, y así andan continuamente cargados con sus ajuares, de una parte á otra, para servirse de ellos en sus paradas y estaciones. (p. 147)

Como se podrá suponer económicamente hablando supondría, los Guahíbos se dedicaron a la caza, especialmente de venado, pecarí, jaguar, puma, ratones y serpientes con arcos y flechas y otros artefactos; utilizaban palos puntiagudos para obligar a los armadillos a salir de sus madrigueras. En ocasiones prendían fuego a los pastizales en las orillas de los ríos buscando que los retoños tiernos atrajeran a los venados y otros animales. Así mismo, tan pronto la

partida llegaba a un río, los hombres se dedicaban a la caza o la pesca y las mujeres recolectaban plantas comestibles. Recolectaban tortugas, huevos de tortuga y caimanes. Otorgaban gran valor al fruto de la palma por su pulpa y aceite, que extraían e intercambiaban con otros grupos indígenas, quienes lo utilizaban para dar lustre al cabello. Fabricaban armas, hamacas, morteros, balsas, prendas de vestir, calabazos, canastos y utensilios de cocina.

Complementaban su dieta con raíces, frutas de palma, hortalizas y frutas silvestres, insectos y gusanos o larvas. En especial, la palma fue importante para los Guahíbos, según Rivero (1733) "esta es su delicia, su despensa universal y su todo; en esto piensan; esta es la materia de sus conversaciones; en esto sueñan, y sin esto no podrían tener gusto en esta vida" (p. 4). A la caza y la recolección usaban el comercio como medio de subsistencia. Con frecuencia los Guahíbos intercambiaban aceite de palma, hamacas, totumos, y esclavos, por chicha, tabaco en polvo, conchas de caracol y productos agrícolas. Además, en sus relaciones comerciales también intercambiaban información. Rivero (1733) indica que:

> Cuando entran á las poblaciones, es menester revestirse de paciencia para sufrir sus impertinencias, y para aguantar sus gritos. Apenas entran al pueblo cuando lo aturden todo con su algazara y gritería, que es su estilo y modo de hablar que usan siempre; luego se divide la cuadrilla por las casas en tropas, y empiezan sus mirrayes á voz en cuello, dando noticia á sus amigos de novedades de Tierra Adentro, de lo que hay, y de lo que no hay, y de cuanto les viene á la boca, hablando á diestra y siniestra; tarea que consume muchas horas, sin acertar á callar; síguese luego el cambalache, y expenden sus géneros á precio bien corto; con unas sartas de cuentas, ó con un poco de chica ó achote, que es á manera de almagre, les suelen hacer pago de sus chinchorros y aceite. (p. 147)

A estos medios se sumó el hurto. Cuando partían de la aldea, conseguían lo que les hacía falta por medio del saqueo de los campos de labranza que se encontraban en su camino. Su superioridad numérica los hacía osados y era notable su insolencia en el trato con

las demás tribus. También fueron excelentes combatientes; bajo la dirección de su jefe, los hombres de una partida atacaban utilizando arcos, flechas y garrotes. Con la llegada de los europeos y la expansión del comercio de esclavos, pronto volvieron su atención a dicho sistema para obtener lo que buscaban. Sin darles respiro, persiguieron a los Achaguas y Sálivas, sus antiguos socios comerciales y cercanos asociados; capturaban a sus niños para venderlos como esclavos a los españoles y a los Caribes.

## Rutas de intercambio entre los llanos y las montañas

Antes de entrar en detalle sobre las interrelaciones que se tejieron entre las tierras altas y las tierras bajas, es importante caracterizar las principales rutas de interpenetración entre estas dos regiones según los datos etnohistóricos. Algunas de estas rutas aparecen confirmadas en el estudio que Langebaek (1985) realizó sobre mercados, población e integración étnica entre los Muisca. Mientras que en otras investigaciones se ha encontrado un primer punto de contacto entre los Andes y Los Llanos ubicada en el norte, en la región de Chita y el Cocuy, tierras de Laches y Chitareros. Por su parte Simón (1626) en su trabajo, ha dejado testimonio sobre la expedición de Espira, la forma en que llegaban a esta región y la manera de llegar hacia Los Llanos:

> Fue aflojando el invierno y con esto las aguas del río, conque abrió paso por un vado apacible a la parte de arriba de los ranchos. Y así, dejándolos y pasando por allí, comenzaron a marchar por entre provincias de gente tan de diferentes naciones y lenguas, que por no llevar en el ejercito algunas que le pudiesen servir de intérprete, no pudieron apercibir lo nombres; aunque pienso después los entendieron muchos por haberse hecho por allí paso común, desde la gobernación de Venezuela para este Nuevo Reino, en especial para pasar ganados porque este era el paraje de los indios Chiscas o Laches, llamados Chitas y el Cocuhí. (p. 217)

Es probable que el río Casanare fuera la ruta de intercambios utilizada por Pedro Alonso de Hoyos, quien atravesó, desde Cúcuta

por los márgenes de la cordillera Oriental. En la crónica de Simón (1626) se menciona que:

> [...] habiéndoles nombrado por su caudillo a un Pedro Alonso Hoyos quien después fue poblador de la ciudad de Pamplona, se partieron del capitán Tolosa y vinieron caminando por las faldas de la serranía hasta encontrar con el río de Casanare, que baja a espaldas de los indios Laches dichos, Chitas o Cocuyes. Metiéndose por este rio, fueron siguiendo sus márgenes hasta que hallaron pedazos de panes de sal y finas mantas de algodón que bajaban de este reino; en cuyo rastro vinieron a salir a los pueblos que hemos dicho y de los términos de Tunja. (p. 79)

Y esta misma ruta recorrió Antonio de Berrío cuando emprendió desde la región de Chita la expedición hacia Los Llanos:

> [...] habiendo echo y conducido en ésta del Reino Antonio Berrío la más gente de soldados y servicios que pudo, tomo el año 1584 la vuelta del pueblo Chita, una de sus encomiendas cercana ya a las entradas de las provincias de su conquista. Y habiéndose reformado allí de vituallas, pasó los grandes ríos de Pauto y Casanare y el valiente de Meta, que le puso el de la candelaria. (p. 507)

Otra ruta de intercambio la constituyó el río Meta, que desciende por la cordillera al Garagoa, para recibir en el piedemonte el nombre de río Upía. Por esta ruta se accedía desde el Llano hasta las tierras del Boyacá, cacique sujeto al Tunja. La descripción de Simon (1626) sobre la expedición de los capitanes Herrera y Sedeño confirma esta posibilidad:

> Trató luego para no perder el tiempo (Sedeño), con Alonso de Herrera [...] el orden que debían tener en hacer la jornada. Y habiendo conferido ellos con los demás baquianos que había de la tierra, acordaron se comenzase a hacer por el mismo río Paria hasta el paraje que dijimos de la singla , por donde entra en él de Meta, siguiendo este y dejando aquel, por parecerles según se acordaban, venían por este las mayores y más gruesas riquezas de aquellas tierras, que eran (como pocos años después se vio ) cuando se descubrieron las de este nuevo Reino de Granada, que bajando por

> este río Meta que nace en él como hemos dicho a las espaldas de la ciudad de Tunja en un pueblo de indios llamado Boyacá. Volaba la fama de su mucha grosedad, por la mucha sal en panes, finas telas de algodón, esmeraldas y oro que tenían todas aquellas provincias trasegadas de esta del Reino, de que e dieron evidentes muestras cuando se descubrió este Reino por el río de la Magdalena. (p. 393)

A estas rutas se suman otras que favorecieron el contacto entre los diversos pueblos de los Andes, el Piedemonte y los Llanos. Una de estas pudo ser el río Guavio que asciende hacia Gachetá, una región que parece haber sido un sitio importante de intercambios, según Fray Alonso de Zamora (1930), quien en su *Historia de la Provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada* señala que: "Abundaba de más ídolos este pueblo de Gachetá, porque estando en él una famosa salina acudían de otros (pueblos) y mientras se aviaban de sal, se entendían en sus idolatrías, según el uso costumbres de cada pueblo" (p. 170). En cambio, al sur, específicamente en territorio Guayupe, otra ruta que posibilitó intercambios entre estas tres regiones fue el río Ariari. Según Simon (1626) esta ruta fue la que siguió Nicolás de Federmán cuando ascendió hasta el Altiplano desde el poblado de San Juan de los Llanos, a "cuarenta leguas al sureste de Santa Fe" (p. 499). Así mismo Aguado (1930) testimonia que Federmán:

> […] se volvió con toda su gente, a atravesar la laguna de maracaibo y a seguir su descubrimiento por la vía de los Llanos de Venezuela por donde su gobernador Jorge Espira había entrado a descubrir; el cual de industria erró en el camino, y prolongando las sierras cordilleras de la tierra del Nuevo Reino que caen sobre estos Llanos, intento diversas veces de atravesarlas, y nunca pudo, hasta llegó al paraje del pueblo de Nuestra Señora; donde al presente está poblada la ciudad de San Juan de los Llanos, y por allí mejor y más apacible par atravesar la cordillera se metió por la serranía adelante pasando por grandes montañas y sierras, y frigidisimos páramos, vin a parar a las tierras de un cacique mosca; sufragando (sic) a la ciudad de Santafé; llamado Pasca. (p. 322)

Por otro lado, entre las rutas del interior de los Llanos, caracterizados por amplios mercados regionales, se encontraron los ríos

de la región que desembocan en el Orinoco (Langebaek, 1985), y caminos que conectaban diversos poblados y caseríos. Useche (1987) en su narración sobre uno de los testigos del recorrido de Antonio de Berrio (quien venía desde Chita hacia el Alto Orinoco para reconocer la gobernación del Dorado, señala que "andando en la dicha sierra, vio este testigo que se hallaron muchos y muy seguidos caminos, con grandes poblaciones trabadas, a legua y media legua, de dos bohios y de a tres los dichos bohios muy grandes, y los más buenos que se han visto" (p. 33).

## Relaciones entre los pueblos de los Llanos Orientales

Los Guahibo y los Achagua compartieron amplios vínculos; no solo habitaron el mismo territorio —a pesar el carácter nómada de los primeros— sino que comprendieron una empresa común, de carácter militar:

> Allí, sin más interés que la ley de amistad, (los Chirocoas) ayudan con buena voluntad a los Achaguas a desmontar sus rocerías, a fabricar sus casas, y a todo lo que les mandan y no ha sido pequeño auxilio contra naciones enemigas, [...] pues además de los buenos oficios que llevo dichos (han) sabido sacar la cara alguna vez, [...] tomando las armas contra los Chiricoas enemigos vengando la muerte de muchos de ellos la de solo un Achagua. (Rivero, 1733, p. 401)

Sin embargo, en tiempos de paz, las relaciones entre Achaguas y Guahíbos tuvieron otro aspecto. Así, en la crónica de Rivero (1733) se encuentran testimonios relativos a declaraciones de guerra que el jefe Guahíbo Chacuamare realizó contra los Achagua por considerar a estos últimos como aliados de los "Caribe". En su relato, el citado autor sostiene que:

> Es indecible la indignación y rabia que concibió este bárbaro... como la nación Achagua; la cual miraba como cómplice de esa invasión y guerra porque como los Achagua tenían amistad con los Caribe, juzgaba que debía haber sido invención de aquellos para vengarse de los hurtos que los chiricoas hacían a sus labranzas y rocerias, y que

> por influjo de ellos habían acometido los Caribe. Determinó desde ese tiempo Chacuamare perseguir a los Achagua a sangre y fuego par no cebarse su crueldad... Al emprender la fuga este bárbaro, se dirigió un mirray o razonamiento contra la nación Achagua, dictado por su rencor y por la rabia de su pecho, que dependía volcanes encendidos para abrazar la tierra... Son indecibles las crueldades que ejecutó en esa gente, pues no satisfecho con destrozar a los grandes, llevaba su crueldad contra los niños a quienes cogía vivos, y con inhumana fiereza, a unos picaba los ojos con agujas, a otros los metía en unos pilones ó morteros y los hacía majar y moler como si fueran trigo, a otros los estacaba con agudos palos atravesándoles el cuerpo hasta romperles las entrañas; solo perdonaba a aquellas mujeres que le parecía bien para tenerlas por suyas. (pp. 39-40)

Esta situación se agravó con la conquista, cuando muchos pueblos —incluyéndose Achaguas y Guahíbos— fueron desplazados hacia nuevas tierras y tuvieron que disputarse el territorio y los recursos de este. No obstante, el espectro de relaciones entre los grupos étnicos de los Llanos, que giró alrededor de una serie de vínculos y alianzas, les permitió la convivencia dentro de un mismo territorio y la supervivencia ante eventuales enemigos.

## Relaciones entre los pueblos andinos y Los Llanos

En el siglo XVI la región del piedemonte sirvió de límite entre el territorio de los Laches, quienes ocuparon la Sierra Nevada del Cocuy, los Muiscas, que habitaban el Altiplano Cundiboyacense, y otros grupos de Los Llanos. Antes de la conquista, existieron entre las sociedades de los Andes y Los Llanos diversas relaciones de intercambio. La economía de los cacicazgos Laches y Muiscas se centró en la agricultura intensiva de maíz y tubérculos de altura en los valles fríos. Por su parte, las comunidades del piedemonte desarrollaron una agricultura a pequeña escala de yuca y maíz, que se complementaba con el cultivo de tabaco, ají, algodón, maní, el yopo y la coca, recolección de plumas de aves tropicales y miel. Así mismo, en estas comunidades la caza junto con la pesca fue estimada como actividades sumamente importantes, sobre todo en los meses de verano.

Gracias a los contrastes en sus sistemas de producción y en el acceso a determinados productos, los Muiscas y los Laches interactuaban activamente con sus vecinos del oriente. Langebaek (1985) identifica tres mecanismos de interacción: el mantenimiento de enclaves muiscas en las tierras bajas, controlados directamente por caciques de las tierras altas; el intercambio; y la incorporación de comunidades no muiscas del piedemonte en las confederaciones de las tierras altas. Entre los casos más conocidos de enclaves muiscas figuran Chipa, Labranzagrande, Mona, Osamena y Pisba, en el caso Muisca, mientras que, entre los enclaves de los Lache, existió el enclave de la Salina, o el Pueblo de la Sal.

Todos los enclaves muiscas del piedemonte pertenecieron a la confederación de Sogamos, localizados a una distancia intermedia entre los Llanos y los valles de tierra fría. Estos enclaves sirvieron para el desarrollo de la agricultura intensiva de maíz y cumplieron funciones de mediación entre los habitantes de tierras altas y el piedemonte, Pisba es un vivo ejemplo de enclave muisca. Además del cultivo de maíz, sus habitantes producían mantas, cerámica y participaban en intercambios con comunidades del llano para obtener algodón y pieles de felino. En cuanto a las redes de intercambio, se conoce que, a lo largo del flanco oriental de la cordillera Oriental, las comunidades del piedemonte intercambiaban con los Muiscas artículos de lujo y materias primas. Desde las tierras bajas hacia las altas circulaban: algodón, coca, tabaco, madera, guacamayos, pieles de felino, plumas, miel y cera de abejas, yopo y probablemente algunas cantidades de algodón sin procesar; en sentido contrario circulaba una variedad mucho más reducida de productos: mantas, adornos de oro y algunas esmeraldas. De estos artículos, el algodón fue el más apreciado por las comunidades de los Andes.

Otro producto importante en el piedemonte fue la sal. A lo largo de la cordillera se pueden identificar algunas fuentes de agua salada de carácter permanente y otras más pequeñas. Ante la falta de fuentes de sal en Los Llanos, su riqueza en la cordillera generó

lazos de intercambio desde lugares como Vijua y el Pueblo de la Sal (Sierra Nevada del Cocuy en territorio Lache) hacia Los Llanos. Estos últimos obtenían maíz y algodón hilado o en bruto a cambio de sal. Según Piedrahita (1881), esta sal circulaba a lo largo del río Casanare hacia el oriente. Uno de los atractivos de las tierras bajas del oriente para los Muiscas y Laches fueron los artículos suntuarios que no se podían conseguir en las tierras altas. Gran parte de la gama de artículos que se intercambiaban con el oriente se asociaron a las actividades de especialistas religiosos; entre estos artículos se contaron: madera, yopo, papagayos y guacamayos.

Para autores como Langebaek (1985), los estrechos vínculos entre Muiscas y Laches y las sociedades de las tierras bajas del oriente se explicarían por dos razones. Por una parte, el intercambio de productos como algodón, pescado, miel, etc., que servían como bienes de consumo para la comunidad en general, y en el caso del algodón, para mantener el sistema de producción textil en los Andes. Por otra parte, identifica un sentido simbólico muy particular en los productos que se conseguían en Los Llanos. Finalmente, cabría advertir que para algunas comunidades del piedemonte y del llano, los Muiscas fueron conocidos y sus líderes políticos respetados. Para los Muiscas, Los Llanos jugaban un papel importante económico, porque los chamanes andinos fueron ávidos consumidores de productos llaneros, como, por ejemplo, las substancias narcóticas que usaban en ceremonias religiosas.

## Mecanismos de reducción de los indígenas del piedemonte y Los Llanos

La conquista en 1538 del imperio Muisca a manos de Jiménez de Quesada, determinó que el centro del dominio español se estableciera en las altiplanicies del Nuevo Reino de Granada. Los Llanos, separados de la sabana por la cordillera Oriental, se convirtieron en un territorio poco explorado hacia donde los españoles encaminaron su paso en busca de El Dorado. Con el transcurso del tiempo llegaron

nuevos grupos compuestos por capitanes, encomenderos y misioneros, quienes fundaron pueblos, se dedicaron a la cría de ganado y congregaron a los grupos indígenas alrededor de misiones.

La reducción de los indígenas permitió a los españoles ensanchar la frontera de Los Llanos desde Tunja y Santiago de las Atalayas. Fue escasa la resistencia que ofrecieron los Laches y los Tequias, que habitaban las estribaciones de la cordillera Oriental. Los grupos indígenas cultivadores y recolectores que habitaban las llanuras presentaron mayor resistencia, pero para 1650 más de 1400 indígenas tributarios estaban repartidos en encomiendas mientras muchos otros se hallaban convertidos en esclavos. Al mismo tiempo, ante el declive demográfico de los indígenas por las condiciones de explotación y enfermedades al que estaban sujetos, dominicos y jesuitas fundaron sus primeras misiones dando comienzo a un largo conflicto con el clero seglar y los colonos por el control de los indígenas.

## Primeras expediciones europeas al territorio de Los Llanos

El escaso interés de los españoles por el oriente colombiano en el siglo XVI se debe al fracaso de las conquistas que se emprendieron en Los Llanos. Desde la primera expedición de Jiménez de Quesada se hicieron intentos por entrar al llano, región que se creía rica en oro. Pero el mito del oro en Los Llanos resultó en expediciones sin éxito que no llevaron ni al descubrimiento de grandes riquezas ni al establecimiento permanente de colonizadores. Parte del problema de la conquista de Los Llanos consistía en que, en lugar de poblaciones densas y sedentarias, las tierras estaban escasamente pobladas con grupos nómadas que se dedicaban a la caza y la pesca. En la primera mitad del siglo XVI varias expediciones europeas habían ingresado ya por distintos frentes al territorio llanero. La expedición ordenada por Gonzalo Jiménez de Quesada con el propósito de establecer la ubicación de las minas de esmeraldas llegó hasta la provincia y señorío del cacique de Somoridoco. Desde este sitio observaron según Aguado (1930):

> [...] una anchura y llanura de tierra apacible a sus ojos que, con el deseo y codicia que tenían de haber otra cosa mejor y más rica que la de la fortuna les había puesto en las manos, se les figuraba que la que veían no podía dejar de ser tierra muy próspera y de mucho valor. (p. 197)

Informado de este suceso, Jiménez de Quesada se dirigió hacia Somondoco de donde envió al Capitán San Martín con alguna tropa a explorar dichas llanuras:

> El capitán San Martín siguió su descubrimiento y viendo la mala disposición de la tierra por do iba, envió a decir al general que no curase de seguirle, porque no había disposición de tierra por donde iba para poder pasar con su gente; porque, además de ser agria y doblada, era muy estéril y falta de comida. (Aguado, 1930, p. 198)

Entre tanto, los alemanes Jorge Espira, entonces gobernador de Venezuela, y su teniente, Nicolás de Federman, se encaminaron a Los Llanos en demanda de El Dorado. Federman, saliendo de la ciudad de Coro y después de visitar las provincias de Pacabueyes y Valle de Upar, prefirió seguir su descubrimiento por la vía de los llanos de Venezuela, llegando al pueblo de Nuestra Señora, donde más tarde se pobló la ciudad de San Juan de los Llanos. Desde allí remontó la cordillera e ingresó a las tierras de Pasca, y llegó hasta Santa Fe, donde entró en relación con Jiménez de Quesada.

Espira había perdido contacto con Federman al haberse equivocado de ruta. En consecuencia, envió a su capitán Montalvo de Lugo desde Coro, con el fin de dar aviso a Federman y a su gente. Montalvo entró a los Llanos en busca de Federman. Antes de llegar al pueblo de Nuestra Señora, por donde Federman había transitado, fue informado de la presencia de españoles al otro lado de la cordillera. Atravesó la cordillera y llegó a Tunja donde entabló relaciones con Hernán Pérez de Quesada, hermano de Gonzalo Jiménez de Quesada. Animado por Montalvo quien "había visto las noticias [...] de que adelante de aquella mala tierra había infinitas gentes que poseían gran cantidad de oro y plata" (Aguado, 1930, pp. 321-322).

Pérez de Quesada promovió la idea de organizar una gran expedición hacia Los Llanos para descubrir El Dorado.

Esta expedición estuvo conformada por doscientos ochenta hombres bien equipados, que formaron parte de las filas de Jiménez de Quesada, Federman, Belalcázar, Lebrón y Montalvo. La expedición además contó entre ocho y diez mil Muiscas, como cargueros y ayudantes de tropa. Partieron de Santa Fe en septiembre de 1540, atravesaron los páramos de Pasca, donde sufrieron las primeras bajas por temporal de frío, para llegar al pueblo de Nuestra Señora en los Llanos.

Después de reponerse en el pueblo de Nuestra Señora, la expedición avanzó hasta el río Guanayare, cruzó el río Papamene e incursionaron en lo que se cree es la Sierra de la Macarena. Después de varias dificultades, donde murieron gran parte de los expedicionarios, los pocos sobrevivientes lograron ascender al valle de Sibundoy para integrarse a los grupos de conquistadores que años antes habían ingresado desde el Perú con Belalcázar para la conquista de lo que más tarde sería la Gobernación de Popayán.

Las relaciones entre las expediciones europeas y los grupos indígenas de Los Llanos en el siglo XVI y comienzos del XVII no parecen corresponder a la noción de conquista. Las expediciones europeas tuvieron un paso transitorio y su objetivo fue alcanzar "El Dorado", no conquistar Los Llanos. Sus escasas incursiones no generaron un control permanente de las sociedades indígenas como sí aconteció en territorio muisca, especialmente porque fue aquí donde se instauró el sistema de encomiendas en el mismo siglo XVI.

## El sistema de encomiendas

La encomienda se convirtió en la institución que suavizó el período de transición entre la Conquista y la Colonia en el Nuevo Mundo. Establecida por primera vez en la española, la encomienda representaba una concesión formal de vasallos indígenas de la corona a un privilegiado conquistador o colono español. A los indígenas

se les exigía trabajar para el encomendero español y pagar tributos. En pago de tal privilegio, el español que administraba a la población indígena en nombre de la corona tenía la obligación de prestar servicio militar en defensa de las colonias, además de la responsabilidad de catequizar a las personas a su cargo.

Al otorgar encomiendas la corona buscaba dos fines: recompensar a conquistadores y colonos por su trabajo e incorporar a los indígenas a la civilización cristiana. Algunas importantes encomiendas se establecieron en el piedemonte, pero estrictamente en las faldas de la cordillera y no llano adentro. Se trataba en general de aquellas comunidades de hablas chibchas y sedentarias, que fueron dominadas por los españoles mediante el sistema de encomiendas.

Cuando las aldeas de los indígenas se encontraban muy dispersas, los españoles tenían la obligación de congregar a todos sus habitantes en un solo sitio; así mismo, debían pagar los servicios de un sacerdote, o doctrinero, quien debía convivir con los indígenas y convertirlos al cristianismo. Pedro Rodríguez de Salamanca fue el primer encomendero de Los Llanos. En abril de 1544, Lope Montalvo de Lugo, gobernador de Santa Fe, le concedió el manejo de las poblaciones indígenas ubicadas entre el río Guacica y el río Carán. También en el mismo año se fundaron Pauto y Támara, las dos poblaciones indígenas más antiguas de Casanare.

El impacto de la conquista, el trabajo excesivo, además del empleo de los indígenas en las minas de Pamplona, exigieron un enorme sacrificio en vidas humanas, si bien la principal causa de muerte se atribuye a las epidemias. Los mismos factores diezmaron la población indígena de Los Llanos, aunque el impacto de las epidemias está todavía por documentarse; la reducción de la población ocurrió a un ritmo más lento debido al aislamiento geográfico. La esclavitud y la violencia desenfrenada escoltaron la disminución de la población indígena en los llanos del Casanare, San Juan y San Martín. Algunos grupos indígenas, que en un principio estuvieron dispuestos a reci-

bir a los españoles pacíficamente, en ocasiones tomaban represalias cuando eran maltratados.

De los muchos ejemplos de la crueldad española que registró el jesuita Juan Rivero, quizá el más destacado fue la entrada, en 1606, del capitán Alonso Jiménez contra cuatro mil Achaguas que habitaban las orillas del río Meta. Los indígenas dieron la bienvenida a Jiménez y sus hombres cuando llegaron a su localidad. Jiménez les pidió edificar una iglesia donde podrían aprender la doctrina cristiana. Una vez terminada la iglesia, los indígenas se reunieron en su interior, acto seguido Jiménez cerró las puertas y ordenó a sus soldados atacar a los indefensos indígenas. Después de asesinar a muchos de ellos, encadenaron a los demás enviándolos en canoa río arriba a las minas, donde encontraron la muerte. Rivero (1733) deja patente el terror que tenían los indígenas a los conquistadores:

> Todavía están vivas las memorias, aún en lo más retirado del Airico, de las tiranías y opresiones que ejecutaron con los indios estos establecedores de la paz, no obstante haber pasado más de ciento veinte años. En su fantasía creen oír los estallidos de la pólvora y el estruendo militar, y ver las argollas y dogales, pues todo esto se imprimió de tal manera en su cortedad y pequeñez de ánimo, que aun en los arcabucos y malezas les parece no estar seguros de los antiguos invasores; los troncos se les figuran soldados, las ramas arcabuces y lanzas, y el ruido de los árboles al soplo de los vientos les parece el de un ejército que se acerca. Tal fue el terror de estos pobres bárbaros, producido por la tiranía de los conquistadores. (p. 22)

El tráfico de esclavos era frecuente, los españoles vendían sus prisioneros a los colonos de la localidad quienes los empleaban en los obrajes o en el trabajo doméstico. Indígenas Guahíbos y Caribes cooperaban en el tráfico, incursionando en las aldeas de los Achaguas y de los Sálivas, capturando a sus habitantes los que intercambiaban por mercaderías con los españoles. A Brasil y la Guyana Holandesa también se llevaban a los esclavos de Los Llanos ya que en estos territorios existía una gran demanda de trabajadores para las plantaciones. En el siglo XVII, los Achaguas y los Sálivas se convirtieron

en las principales víctimas del tráfico de esclavos. Para 1664, estos pueblos, afluían a las misiones jesuitas huyendo del hambre. Con la llegada de la temporada seca, se veían obligados a huir y refugiarse en los bosques sin poder encender hogueras para preparar sus alimentos, tratando de evitar su captura. Cuando salían de los bosques al comienzo de la temporada de lluvias, encontraban sus campos de labranza saqueados por los Guahíbos.

En Los Llanos los "repartimientos" de indios fueron escasos. Las pocas encomiendas que se concedieron fueron poco productivas, en virtud de las dificultades que los españoles encontraron para controlar a los indígenas tributarios y otras razones de índole estructural relacionadas con las formas de ocupación del espacio y de aprovechamiento tradicional de los recursos de la región. La administración de estas encomiendas fue delegada en algunos casos a mayordomos que carecían de poder efectivo para su control y funcionamiento. En otros casos, surgieron prolongados pleitos y disputas entre los encomenderos. Pero otras causas también contribuyeron históricamente para hacer impracticable allí esta institución de la encomienda. Los indios se defendieron activamente frente a las formas de control y de dominación que se pretendieron instaurar, las sublevaciones indígenas constituyeron una respuesta frente al intento de los invasores por instaurar un nuevo orden.

## Las misiones religiosas y el poder eclesíastico

La expansión de los religiosos en Los Llanos se inició junto a la organización de expediciones españolas, de las que surgieron tres ciudades ubicadas en el piedemonte: Santiago de las Atalayas (1588), San José de Pore (1644) y Santa Rosa de Chire (1672). Estas ciudades sirvieron de plataforma a los misioneros para el contacto con las comunidades de las llanuras. Para 1650 la misión tomaba el lugar de la encomienda y la doctrina como el principal sistema utilizado en las regiones de frontera para atraer a los indígenas al cristianismo. Las políticas reales mostraron preferencia por las misiones como la

forma más adecuada para poblar, defender y desarrollar la frontera oriental en detrimento de los asentamientos de colonos. La responsabilidad principal con respecto a la exploración de nuevos territorios, la reducción de los indígenas a pueblos, la edificación de iglesias y caminos recayó en los misioneros.

La decisión de fomentar el establecimiento de misiones en los Llanos se originó durante la presidencia de don Diego de Egues (1662-1664), quien constituyó la Junta de Propaganda Fide, integrada por el arzobispo, el provisor, el vicario general, los prelados de cada una de las órdenes religiosas y el Oidor de mayor jerarquía de la Audiencia. El 12 de julio de 1662, con el propósito de brindar estímulos a la conversión de los indígenas, la Junta dividió los Llanos en cinco territorios de gran extensión asignando la responsabilidad de cada sector a una orden religiosa diferente. El 18 de julio, Egues reforzó tal decisión al prohibir a los gobernadores emprender entradas, o expediciones con soldados, o permitir a otros hacerlo. Dispuso que todos los indígenas bautizados estuvieran sujetos a la protección del reino y ordenó colocar reproducciones del escudo de armas del rey en todas sus aldeas con el propósito de impedir que los colonos los sometieran a la esclavitud.

A cinco órdenes religiosas se les brindó la oportunidad de establecer en Los Llanos su dominio sobre los indígenas: dominicos, franciscanos, agustinianos, recoletos y jesuitas. Entre 1662 y 1767, estas órdenes llevaron a cabo sus comisiones con resultados variables. Los franciscanos se encargaron de hacer prosélitos entre los indígenas de las llanuras, a los recoletos se les asignó el sur del Meta y a los jesuitas el Casanare. A diferencia de los jesuitas, ni los franciscanos ni los recoletos produjeron en sus filas un historiador que registrara sus hazañas. Si se tiene en cuenta que muchos documentos fundamentales se extraviaron o fueron destruidos, se desconoce el protagonismo de dichas órdenes en Los Llanos.

Los agustinianos enfrentaron escasas dificultades en Casanare. Con anterioridad al convenio de 1662, la orden ya atendía a los

Tunebos y Jiraras en Chita, Támara, Paya, Pisba, La Salina, Guativa, Guaseco, Morcote, Labranzagrande y Chámeza; el pacto solo hizo confirmar su presencia. Con posterioridad a la firma del convenio solo fundaron una misión en 1678, Sácama, en la vertiente oriental de la cordillera, si bien en 1736 trasladaron Guaseco a un mejor sitio, dándole en nombre de Ten. Los jesuitas se encargaron de atender a los Jiraras en Tame, los Achaguas en San Salvador de Casanare, y los Tunebos en Paute. Otras tres reducciones de los jesuitas se comenzaron a establecer en Macaguane, San Ignacio y San Joaquín de Atanare, pero fracasaron, asoladas por la viruela y la hostilidad de los Guahíbos, aunque en 1676 se fundó de nuevo la población de Macaguane. El nombramiento en 1715 de Joseph Gumilla en la misión de Tame y Casanare fue el inicio de una ofensiva que fundó misiones en el Meta entre los ríos Cusiana y Cravo Sur y a lo largo de las riberas del Orinoco Medio.

Después de llegar a Tame, dedico un año a aprender la lengua betoy, en la cual escribió una gramática y un diccionario, para luego reducir a un grupo de betoyes en San Ignacio de los Betoyes, en la ribera oriental del Casanare, a unas tres leguas de San Salvador. Betoyes fue la última misión jesuita establecida en Casanare, región que en 1767 albergaba siete reducciones con una población de 5420 indígenas. Gumilla era el superior de los jesuitas en Casanare (1723-1730) cuando la Compañía empezó a mostrar interés en los Achaguas y Sálivas a lo largo del río Meta. En 1723, los Jesuitas fundaron San Francisco Regis de Guanapalo que, con el tiempo, se trasladaría a otro sitio y adoptaría el nombre de Surimena. En 1727, Nuestra Señora de la concepción, también trasladada de lugar varias veces y llamada Jiramena después de 1756. En 1732 bautizaron a los Sálivas en San Miguel de Macuco y, en 1746, Casimena, poblada por indígenas Guahíbos. Se establecieron hatos en Macuco, Surimena y Casimena con ganado proveniente del Casanare con el propósito de surtir de carne a los nuevos conversos.

Los Guahíbos representaron una continua amenaza para las misiones. Según narra Rivero, erraban por el territorio, despojando a otros grupos de aquello que les hacía falta. Los misioneros no tenían la capacidad de detener sus incursiones en territorio de los Achaguas y Sálivas para capturar esclavos. En 1668, los Guahíbos dirigidos por un cacique de nombre Bacacore, sitiaron durante un mes la misión Jesuita de San Joaquín de Atanare, localizada a orillas de un tributario del Orinoco. Sus continuos ataques obligaron a los misioneros a abandonar el sitio y trasladar a los indígenas a la misión de San Salvador del Puerto. A lo largo y ancho de Los Llanos, españoles e indígenas a la par consideraban a los Guahíbos el grupo indígena más temible y, Rivero les atribuye haber contribuido al aniquilamiento de la población Achagua hacia 1720.

En el período comprendido entre 1662 y 1767, los franciscanos establecidos en los Llanos de San Juan y San Martín, y los agustinianos, recoletos y jesuitas, en Casanare, habían reducido a 14 838 indígenas congregándolos en treinta y una misiones. Los misioneros apelaron a la persuasión pacífica para convertir a los indígenas al cristianismo. Los incentivos materiales demostraron ser más eficaces que los halagos espirituales. Gumilla sostenía que, en Los Llanos, los misioneros estaban obligados a demostrarle a los indígenas que la vida en un poblado cristiano era preferible a sus antiguas costumbres. Entre las técnicas que recomendaba Gumilla, estaba la de predicar en la lengua de los indígenas; emplear nativos bautizados para servir de intermediarios; hacerles obsequios de hachuelas, machetes, abalorios, cuchillos y anzuelos; y persuadirlos de establecerse en un pueblo ofreciéndoles tierras de buena calidad, herramientas y atención médica. No obstante, los misioneros también recurrieron a la violencia cuando sus pacíficas propuestas encontraron rechazo. Eran continuas las acusaciones en tal sentido si bien su comprobación era difícil.

El patrón seguido para el establecimiento de una misión fue por lo general el siguiente: Una vez logrado el consentimiento de algunos indígenas para ser bautizados, los clérigos se dedicaban a la

tarea de organizar poblaciones. Por lo general, escogían un lugar en inmediaciones de un río que brindara tierras fértiles y facilitara las comunicaciones con otros asentamientos. Las reducciones tenían una alta movilidad, si el lugar escogido en un principio resultaba ser inadecuado, trasladaban el pueblo a un sitio mejor. La primera vivienda que los indígenas fabricaban era la destinada al cura quien la utilizaba como lugar de residencia e iglesia. A medida que la comunidad crecía, los indígenas construían una iglesia apropiada utilizando el bahareque, hojas de palma, o solo con palmas. El arreglo de la iglesia con los ornamentos, estatuas, cuadros y campañas exigidos por la religión católica era motivo de orgullo y se lograba con el transcurso de los años.

Las misiones de los jesuitas seguían un diseño clásico: en torno a la plaza central se levantaba la iglesia, la casa de gobierno, los graneros públicos y la vivienda del cura. Desde la plaza se extendían calles en ángulo recto. Los indígenas edificaban sus viviendas, en ocasiones de un tamaño adecuado para albergar a varias familias, utilizando materiales de la localidad. Los hombres se vestían con calzones de lino y camisas de algodón a manera de ponchos, con un agujero en el centro para la cabeza. Las mujeres usaban una especie de botón que colgando de los hombros dejaba los brazos al descubierto y llegaba a la pantorrilla. En las misiones de los franciscanos, durante la semana los indígenas vivían en las cercanías de sus campos de labranza, regresando al poblado los fines de semana para cumplir con sus obligaciones religiosas. Usaban prendas hechas en fibra de palma, similares en diseño a las de sus congéneres de Casanare.

Los misioneros apelaban a los métodos desarrollados en las doctrinas para la enseñanza religiosa de los indígenas. Aprendieron las lenguas indígenas y escribieron diccionarios y gramáticas con el propósito de poder enseñar el catecismo y las frases en latín de la misa a los indígenas en su propio idioma, a los que bautizaban una vez les explicaban los dogmas esenciales para la salvación de sus almas:

> […] empezaron su apostolado discurriendo por las serranías en busca de los esparcidos indios; entrábanse por sus tierras y caneyes,

> distantes unos de otros muchas leguas, de montes y precipicios, juntaban á los niños que podían, y les enseñaban la doctrina cristiana en su lengua propia; pasaban luego á los adultos, para desbastar su rudeza como de duros troncos, enseñábanles la doctrina, y los instruían principalmente en los misterios necesarios para recibir el bautismo. (Rivero, 1733, p. 70)

Los misioneros lograron resultados aceptables al impedir la explotación inhumana de los indígenas por parte de los españoles, pero al mismo tiempo contribuyeron de diversas formas a la destrucción de la cultura nativa. Los indígenas que vivían en las misiones con frecuencia estaban más expuestos a contraer enfermedades, por ejemplo, en el siglo XVII, los conversos de las misiones sufrieron el embate de por lo menos diez epidemias. Rivero (1733) se refiere a los estragos causados por una de ellas:

> Sobrevínoles una disentería de tan malignas cualidades, que hizo muchísimo estrago no sólo en los Airicos de Macaguane, sino en los demás pueblos y naciones: vino esta enfermedad de Tocaría á la población de Pauto, de aquí pasó a Casanare, después al pueblo de Tame, de donde pasó por último á la reducción de Macaguane y Airicos, y cierto que causaba compasión el ver esta miserable gente por ese tiempo en tan terrible desamparo; cada caney ó casa parecía un hospital más bien que casa de habitación, por los muchos enfermos, sin más amparo y medicinas que la Divina Providencia, que los dejaba morir entre dolores cruelísimos de las entrañas, para sus secretos fines. Fue tan excesiva la epidemia, que en el espacio de dos meses murieron más de trescientos indios. Como eran tantos los enfermos, era notable el desamparo, sin haber padres para hijos, ni hijos para padres, impedido cada uno con su propia dolencia, y aunque quisieran atenderlos los que restaban sanos, no les era posible acudir á su consuelo, porque ocupados ya en abrir sepulturas, y ya en enterrar á los que morían, no les quedaba tiempo, ni aún para poder respirar. (pp. 140-141)

El traslado forzado a las reducciones y la huida para escapar a la influencia misionera diezmaba las tribus. Los clérigos imponían restricciones a la caza y la pesca exponiéndolos a la desnutrición. La

tasa de natalidad en las misiones bajó, ya que las mujeres indígenas no se mostraban dispuestas a tener hijos. Los misioneros fueron conscientes de una grave y general disminución de la población durante los siglos XVII y XVIII, empero eran impotentes para modificar los factores que contribuían a dicha situación. Pese a todos los inconvenientes, a mediados del siglo XVIII, la zona de frontera misionera había alcanzado una gran estabilidad a lo largo y ancho de Los Llanos. Las comunidades religiosas habían sometido a los indígenas a la autoridad española, protegiéndolos de los encomenderos. El éxito alcanzado con las reducciones y misiones lo atestiguan los antiguos pueblos de indios que, al ser sometidos al régimen de doctrina, se convirtieron con el paso del tiempo en parroquias, adquiriendo la categoría de pueblo o ciudad durante la Colonia y, en algunos casos, la de municipio durante el periodo republicano.

## Conclusiones

Al término de este trabajo se puede concluir que los Llanos Orientales comprenden características biofísicas que dan lugar a una diversificación de recursos naturales que los diferentes grupos humanos, que controlaron este territorio, supieron emplearlos para desarrollar un sinnúmero de prácticas económicas. Lo que hoy es un polo extractivo, principalmente de petróleo, fue en tiempos prehispánicos un sitio sagrado para pueblos ancestrales como los Achaguas, Betoyes, Tunebos, Jiraras y Guahíbos, quienes imprimieron sobre la naturaleza una serie de atributos religiosos. Independientemente de las diferencias entre grupos indígenas señaladas, existen patrones culturales en común; en especial compartieron cosmogonías y ritos compartidos. Sin excepción alguna, estos grupos fueron politeístas, atribuyeron a la naturaleza diversas propiedades místico-religiosas. Así mismo compartieron en común prácticas de hechicería; atribuyeron a los brujos-curanderos un lugar distinguido en sus formas religiosas y practicaron el infanticidio.

Los intercambios comerciales junto con los lugares de paso compartidos permiten entender otras características comunes, como por ejemplo el uso de determinadas técnicas tanto en la agricultura como en la caza o en la pesca. Al menos, estas prácticas tuvieron su grado de similitud entre los Achaguas, los Betoyes, los Tunebos y los Jiraras. Independientemente de las formas de esclavismo de los Achaguas, podría decirse que estas sociedades compartían patrones de asentamiento y control del territorio a partir de múltiples caseríos que se reunían por objetivos bélicos. De estos pueblos, únicamente los Guahíbos representan un caso singular. Conocidos por su número, eran respetados y temidos. Esta nacionalidad utilizaba el robo, el esclavismo, el pillaje como medios de subsistencia. En lugar de controlar el territorio estableciendo caseríos, migraban constantemente hacia distintas aldeas, donde desataban el miedo, la ira y la impotencia. Por su gran número y su habilidad en el campo, este pueblo se distinguió por sus acciones bélicas.

## Referencias bibliográficas

Alarcón, J. y Segura, L. (1998). Rescate arqueológico en el municipio de Aguazul, Casanare. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales FIAN, Banco de la República Santafé de Bogotá D. C. Bogotá.

Aguado, P. (1930). *Recopilación historial resolutoria de Santa Marta y Nuevo Reino de Granada de las Indias del Mar Océano*. Espasa Calpe.

Gumilla, J. (1731). *El Orinoco ilustrado y defendido. Historia natural, civil y geográfica de este gran río y de sus caudalosas vertientes.* Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela.

Langebaek, C. (1985). *Cuando los muiscas diversificaron la agricultura y crearon el intercambio*. Banco de la República.

Morey, N. (1975). *Etnohistory of the Colombían and Venezuelan Llanos.* Universidad de Utah.

Piedrahita, L. (1881). *Historia General de las Conquistas del Nuevo Reino de Granada*. Imprenta de Medardo Rivas.

Rangel, J.O. y Velázquez, A. (1997). Métodos de estudio de la vegetación. En: J.O. Rangel Ch, Lowy. P. y Aguilar. M. 1997. Colombia Diversidad Biótica II.

Rausch, J. (1994). *Una frontera de la sabana tropical: Los llanos de Colombia 1531-1831*. Banco de la República.

Rivero, J. (1733). *Historia de las misiones de los llanos del Casanare y los ríos Orinoco y Meta.* Biblioteca de la Presidencia de Colombia.

Simon, P. (1626). *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales.* Casa editorial de Medardo Rivas.

Useche, M. (1987). *El proceso colonial en el Alto Orinóco-Río Negro.* Banco de la República.

Zamora, A. (1930). *Historia de la Provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada.* Editorial Sur América.

# Integrarse para resistir: la maladaptación de los esclavos en Antioquia y Popayán, siglo XVII[1]

Sandra Cristina Montoya Muñoz
Pontificia Universidad Católica de Chile
scmontoya@uc.cl
https://orcid.org/0000-0002-4263-3952

## Introducción

Esta investigación es un estudio histórico que pretende entender los mecanismos de integración utilizados por la población esclava negra, incluyendo sus descendientes, y las formas en que adoptaron y readaptaron las costumbres viejas y nuevas, para crear sus espacios de convivencia y de resistencia en las gobernaciones de Antioquia y Popayán en el siglo XVII. En la historiografía, la esclavitud africana comenzó a ser estudiada desde principios del siglo XX, las primeras investigaciones que indagaron sobre esta temática se enfocaron en la historia económica, dando cuenta de cómo llegaron los africanos al continente americano, cómo se dio el comercio y los oficios que realizaron. Rolando Mellafe (Mellafe, 1959) y Roger Bastide (Bas-

1 Este trabajo es resultado del apoyo de la beca del doctorado nacional CONICYT No. 21150025 y del Proyecto Resistance, que ha recibido financiación del programa de investigación e innovación Horizon 2020 de la Unión Europea en el marco del acuerdo de subvención Marie Skłodowska-Curie No. 778076.

tide, 1969) fueron de suma importancia para la historiografía latinoamericana, puesto que sus propuestas fueron innovadoras para la época, y gracias a sus modelos de investigación, lograron explicar los fenómenos de la esclavitud africana y del crecimiento poblacional en América. Siguiendo esta misma línea, Frederick Bowser orientó su estudio de los esclavos hacia el ámbito social, analizó la interacción de los negros con los españoles y los indios en el Virreinato del Perú (Bowser, 1974). En estas obras se observa que existe una fuerte tendencia sociológica para explicar la llegada del africano al nuevo continente y que se refieren a las personas esclavizadas como objetos o "piezas" de mercado, más que como sujetos de derechos.

Debido a esta visión economicista de la esclavitud africana se comenzó a dar una transición, se pasó de temas cuantitativos a problemas y asuntos de carácter social, como las formas de esclavitud, de obtener la libertad y de rebelarse, en este proceso se puede mencionar a Enriqueta Vila Vilar, quien ha logrado visibilizar la esclavitud negra en la América colonial, ella marcó un punto de partida, pues si bien ya existían investigaciones sobre africanos en América, en su mayoría fueron de tipo antropológico o sociológico, ninguno había hecho un énfasis histórico social (Vila Vilar, 1977b, 1977a, 1989, 1990, 1996, 2003, 2006). A ella la siguieron investigadores como Herbert Klein y Ben Vinson III (Klein y Vinson III, 2013), Carlos Aguirre (Aguirre, 2005) quienes introdujeron al esclavo como un sujeto activo en la sociedad, que empleaba diferentes estrategias para mejorar sus condiciones de vida e incluso para obtener su libertad (de manera lícita o ilícita). Además, explicaron que, a pesar de pertenecer al mismo orden monárquico, el desarrollo de las sociedades no se dio de igual manera en todos los reinos, gobernaciones y ciudades, y por ende la esclavitud no se produjo de la misma manera, hubo diferentes formas, principalmente debido a sus actividades económicas.

En la nueva historiografía del siglo XXI, las corrientes historiográficas "historia subalterna" (Guha, 1982, 1998; Guha y Spivak, 1988; Mussy y Valderrama, 2011; Thompson, 1995), "historia cul-

tural" (Burke, 2006; Darnton, 1987; Goffman, 1971) e "historia de las mentalidades" (Góngora Góngora y Mentalidades, 1986; Langue, 1994; Le Goff y Pierre, 1974; Alberro, 1992; Vovelle y Duby, 2000), permitieron realizar diferentes investigaciones que exaltaron o se enfocaron en algunos de los aspectos sobre las relaciones e intercambio socio-culturales o hicieron referencia a las instituciones que acogieron al negro, que posibilitaron la relación e interacción entre los diferentes sujetos, con ello permitieron entender la realidad de la esclavitud desde diferentes aspectos como es la integración social, pero enfocadas a micro escala y en ámbitos muy acotados o específicos.

Gracias a estos aportes se ha podido entender a los esclavos como sujetos de derechos, con personalidades y formas de vida distintas entre sí, además dieron paso a temas de identidad, honor, etnicidad, cultura, religiosidad, como por ejemplo las investigaciones realizadas por José Joueve (Jouve Martín, 2005) y Cristina Masferrer (Masferrer León, 2013). Para el caso colombiano existen investigadores dedicados a dar cuenta de aspectos sociales y culturales de los esclavos durante los siglos XVI al XIX, como Nina Friedemann (Friedemann, 1988, 1990, 2005), Manuel Lucena Salmoral (Lucena Salmoral, 1962; 2005), María Cristina Navarrete (Navarrete, 2012), Anna María Splendiani (Splendiani, Sánchez Bohorquez, y Luque de Salazar, 1997), Diana Luz Ceballos (Ceballos Gómez, 1994, 2001, 2010, 2011) y Luz Adriana Maya (Maya Restrepo, 1992, 1996, 1998).

En cuanto al concepto de resistencias africanas ha sido estudiado desde 1960, retomado a mediados de 1970, aunque su mayor apogeo fue en la década de 1980, destacando investigadores como Manuel Lucena Salmoral (Lucena Salmoral, 1962), María Del Carmen Borrego Pla (Borrego Plá, 1973, 1983, 1994), Stuart Schwartz (Schwartz, 1977), Richard Price (Escalante, 1981), Moses Finley (Finley, 1982), Pedro Deschamps Chapeaux (Deschamps Chapeaux, 1983), Frederick Rodríguez (Rodriguez, 1984), Roberto Arrazola Caicedo (Arrazola Caicedo, 1986), María Poumier Taquechel (Poumier Taquechel, 1986),

siendo todos ellos los precursores de esta línea de estudio, aunque la mayoría se enfocó en la forma cimarrona o bélica.

En estas obras se definió lo que era un cimarrón, haciendo referencia a los procesos de los esclavos negros que se fugaban de sus amos y que podían ser individuales o grupales. A su vez, explicaron que se clasificaron en dos tipos, los que escaparon temporalmente como un intento de mejorar sus condiciones de vida, y los que se fugaban permanentemente, refugiándose en zonas boscosas, poco pobladas y de difícil acceso, en esta categoría también la subdividieron entre los que se alejaban para hacer sus comunidades independientes pacíficas o los que creaban grupos para atacar a los españoles. Los autores antes mencionados también describieron cómo eran los comportamientos, los ataques cimarrones, su ubicación geográfica y los diferentes nombres que recibieron por todo el continente, por ejemplo, la palabra “palenque” fue utilizada en lo que se conoce hoy por Colombia y Ecuador; México, Panamá, Cuba; “cumbé” en Venezuela; “mocambos” en Brasil, y “marrons” en las colonias inglesas. Estos cimarrones fueron categorizados como sublevados y en proceso de emancipación de la sociedad hispana que los esclavizaba.

En las décadas posteriores se incursionó en otras formas de resistencia, sin dejar de lado el cimarronaje, autores como Anthony McFarlane (Mcfarlane, 1986), Javier Laviña (Laviña, 1994, 1998, 2005), María Cristina Navarrete (Navarrete, 2001, 2003, 2008), James Scott (Scott, 2003), John Thorton (Thorton, 2004), Amparo Sánchez (Sánchez Cobos, 2019), resaltaron la diversidad de las resistencias, cuyo principal objetivo era mostrar los descontentos de los esclavos con su situación, en todos los territorios hispanos, estos comportamientos incluían prácticas legales (dentro del sistema), ilegales, pasivas —culturales— y bélicas. Los autores muestran cómo los esclavos utilizaban y mezclaban estas formas de resistencias; podían manifestar su descontento con comportamientos legales y pacíficos, o con ataques bélicos desde dentro del sistema, o, la más estudiada, por medio de las rebeliones de carácter ilegal y violento, el cimarronaje.

## Metodología

Para el desarrollo de esta investigación fue fundamental acudir a la historia social y cultural, como herramientas multidisciplinares, abordando la documentación histórica con diferentes puntos de vista, que permitieron comprender las formas en que las personas se relacionaron e interactuaron entre sí, para poder interpretar y sintetizar la información presente en las fuentes primarias, con la cual se pudo entender el desarrollo que tuvieron los africanos y sus descendientes en las gobernaciones de Antioquia y Popayán en el siglo XVII. Se utilizó la documentación de juicios civiles y criminales presentes en los archivos de Colombia y España, el Archivo General de la Nación Colombia (AGN), Archivo Central del Cauca (ACC), Archivo Histórico de Antioquia (AHA), el Archivo General de Indias (AGI) y el Archivo Histórico Nacional de España (AHN). Con la información extraída fue posible entender y reconstruir las estrategias que los esclavos utilizaron para insertarse y rebelarse en estas dos gobernaciones.

Si bien estos documentos constituyen la principal fuente de información para nuestro trabajo, esto no implica que expresen fehacientemente la realidad o que representen las visiones de todos los sectores sociales o de toda la población. Para poder usar estas fuentes, se utilizó el método de síntesis hermenéutico, que ayudó al análisis del discurso (Burke, 1995, 2010a, 2010b; Burns, 2010; Foucault, 2011; Levi, 1990), ya que muchos de los procesos judiciales no pretendían mostrar las realidades de los esclavos, por lo que algunos testimonios se relacionaron con las conveniencias de los mediadores o traductores culturales, además de tener en cuenta que las ideas plasmadas allí pasaron por varios intérpretes o traductores (Burke, 2010b).

Verónica Undurraga llama a esto el problema de la mediación, ya que la traslación de representaciones propias de una cultura oral a un medio escrito generó una serie de dificultades, ya que este está intervenido por una serie de personajes —escribanos, protectores de pobres, procuradores— que dejaban sus propias interpretaciones en

el documento (Undurraga, 2012, p. 43). Después de tener esto claro fue posible recrear, entender el trasegar de los negros en la sociedad hispana, reconstruir las redes de protección y los mecanismos que utilizaron los esclavos para manifestar su descontento con la sociedad que los esclavizaba. Para visibilizar los mecanismos de interacción y resistencia fue necesario entender cómo se agenciaron[2] los esclavos en la época, cómo utilizaron los diferentes medios para integrarse paulatinamente y el uso de los conocimientos hispanos para beneficiarse o perjudicar a sus amos y a su entorno en general (Deleuze y Guattari, 1978; Milledge Nelson, 2006, p. 225).

El concepto de agenciamiento se entiende como la necesidad que tuvieron los sujetos en la época colonial de estar agremiados, representados, recogidos en entidades y organizaciones sociales que les permitía interactuar por medio de códigos culturales, para su desarrollo y convivencia (contexto histórico). Esto supone la existencia de una racionalidad específica de los comportamientos, Verónica Undurraga lo analiza desde la perspectiva del honor en el Chile colonial del siglo XVIII y Giovanni Levi desde el mundo campesino europeo del Antiguo Régimen (Levi, 1990; Undurraga, 2012, p. 29). En esta investigación, se utilizará para dilucidar los mecanismos de integración y resistencia de los esclavos en las gobernaciones de Antioquia y Popayán en el siglo XVII.

El modelo rector que guió esta investigación fue el análisis cualitativo del desarrollo social del esclavo, más que el análisis del proceso de esclavitud. Esto basado en preceptos sociales y políticos, aplicados desde la cotidianidad de los sujetos, para ello, se analizó en conjunto a todos los grupos de personas que conformaron la socie-

---

2 Este término fue propuesto por Guilles Deleuze y Félix Guattari en 1975 en su obra *Kafka: Por una literatura menor*, fue utilizado principalmente en el análisis lingüístico, en este libro usaron el concepto para explicar la multiplicidad heterogénea que puede contener un grupo determinado, y la necesidad de que estos elementos adquirieran un sentido. Con el tiempo se ha ido cambiando y aplicando a diferentes disciplinas como la Sociología, la Antropología y por supuesto la Historia.

dad —esclavos, indios, españoles y criollos— de manera simultánea para poder entender el cambio y los roles que desempeñó cada sujeto en esa época. Peter Burke hace referencia a tres modelos en su libro *Historia y Teoría Social*, que son muy útiles para esta investigación: el modelo de Herbert Spencer, propone un análisis desde la "homogeneidad incoherente", donde se sugiere partir desde lo simple y endógeno hasta llegar a la heterogeneidad, lo complejo y exógeno. Es decir, mirar la sociedad desde una óptica de cambios paulatinos y con un eje axial que permita ver su evolución en esferas mayores (Burke, 2007, p. 204).

Por otra parte, Michael Mann sugiere tener presente una óptica más desde el poder y las relaciones geopolíticas de violencia que desde el poder económico (Burke, 2007, pp. 222-223). Finalmente, Michel Foucault propone ver los cambios sociales desde el desvío de la norma y su respectivo castigo, en una sociedad de Antiguo Régimen que está en constante cambio, vigilancia, control y disciplinamiento de los sujetos y de las estructuras (Burke, 2007, pp. 224-226). Teniendo en cuenta estos tres modelos, se obtuvo como resultado una interpretación amplia del funcionamiento de la sociedad y la interacción del negro con los demás sujetos.

Otro enfoque que se aplicó en esta investigación fue el de la subalternidad (Szrmuk y McKee, 2009, p. 225).[3] Gyan Prakash afirmó que el "subalterno presenta posibilidades contra hegemónicas no como una otredad inviolable desde el exterior, sino desde dentro del funcionamiento del poder, forzando contradicciones y dislocaciones en el discurso dominante, y proporcionando fuentes para una crítica inmanente" (Szrmuk y McKee, 2009, p. 256). Los estudios subalternos permiten ver la necesidad de reconceptualizar la relación entre el Estado, la nación y el pueblo, por medio de una problematización, revolución o conducta desviada (Mussy y Valderrama, 2011, p. 192).

3 Este término fue propuesto por Antonio Gramsci para referirse a los sujetos dominados que no cobraban conciencia de sus posibilidades de desarrollo político, por lo que se encontraban en un estado primitivo.

Estas manifestaciones atípicas hacen visibles lo popular (inherente a sus manifestaciones) y de una u otra manera se hicieron evidentes en la sociedad, con lo que se logró tener en cuenta otras culturas no dominantes y, a su vez, entender al otro. Cabe destacar que la historia subalterna busca entender los mecanismos y estrategias que utilizaron en el pasado grupos e individuos para mejorar su condición de vida (Thompson, 1995, p. 23).

En algunas ocasiones los esclavos recurrían a la imitación, repetición y a la interpretación de un papel para lograr mejorar sus condiciones vitales (mejor trato, más comida, menos trabajo), y en otros casos se apropiaban de la normatividad y comenzaban a litigar exigiendo una mejoría en su condición de esclavos. Por otro lado, para que el negro se adaptara al nuevo territorio fue necesario no solo que pasara el tiempo suficiente para que los demás se adecuaran a la diferencia, sino también que ellos —negros, españoles e indios— pasaran por el proceso que Peter Burke denomina "las cuatro reacciones". Este proceso está conformado por la aceptación, rechazo, segregación y adaptación (Burke, 2010a, p. 123). Es decir, es necesario indagar primero el proceso de integración para luego entender las estrategias de resistencia (Castel, 1997; Checa y Arjona, 2009; Durkheim, 2009; Rappaport, 2008; Rochcau, 1987). Para esta investigación se eligieron estos dos territorios porque tienen un sistema económico basado en la minería y, por ende, en la mano de obra esclava, tema clave para entender cómo se dieron las dinámicas de resistencia y adaptación al territorio.

## La maladaptación de los esclavos

Para establecer las formas de la resistencia esclava es necesario entender y hacer énfasis en cómo los africanos se insertaron poco a poco en el nuevo sistema, en el cual podían subir de nivel o estatus, adquirir bienes y servicios, e incluso pertenecer a diferentes gremios. Con estos conocimientos pudieron crear diferentes niveles de resistencia como respuestas a las formas y estrategias de control hispano.

La integración de los africanos a la sociedad obedeció a una necesidad de la Corona de homogeneizar a toda su población, facilitando su vigilancia y control. Entre las estrategias de integración se utilizaron los oficios, los gremios religiosos como las cofradías, las milicias, la justicia y los amos. A su vez se crearon cargos e instancias y se nombraron diferentes personas para que fungieran como mediadores y veedores de las normativas entre los habitantes de los reinos ultramarinos, para que legitimaran así el poder de la monarquía en América (Olavarría Gambi, 2013, p. 247).

Fueron entonces los mediadores los encargados de formar a los indígenas, a los esclavos africanos y a sus futuras descendencias (mestizos y criollos) al gobierno hispano. Para ellos se intentó implantar un *habitus* que los homogeneizara dentro de sus estatus y calidades, utilizando diferentes estrategias (Montoya Muñoz, 2021).[4] Debido a la magnitud del territorio y a la pluralidad de los habitantes nuevos y antiguos del continente, esta idea de unificación no tuvo éxito, por el contrario, generó diferentes formas de asimilación, interpretación y usos de las instancias administrativas, que conllevó a una maladaptación.

Esta maladaptación, como la llamó Roy Rappaport, "puede concebirse como anomalías en las características jerárquicas" (Rappaport, 2008, p. 197) que generaron cambios en un sistema determinado, fueron factores internos que interfirieron con la homogenización y la regulación del sistema y que, en procesos de larga duración, generaron problemas de adaptación. Esta anomalía se expresó bajo cualquier medio efectivo, de manera ilegal o ilegítima y con diferentes niveles de rebeldía (Akers, 2017; López Fernández, 2009, pp. 130-147; Vignaux Sanchez, 2002, p. 17). Los procesos de integración que pasaron los africanos en el Nuevo Reino de Granada, los dotaron de herramientas y recursos con los cuales crearon mecanismos de resistencia cultural y a su vez, crearon sus espacios de interacción, que

4 Sobre este tema se puede leer más en la tesis doctoral que está en curso.

les sirvieron como medio de transmisión de sus saberes y culturas africanas a las siguientes generaciones, a esto le podemos llamar una maladaptación de los conocimientos hispanos.

Si bien es cierto que, pese al rechazo inicial de los africanos hacia las estructuras y estamentos españoles, también lo es que a medida que pasaban los años y las generaciones el grado de integración aumentaba, las nuevas generaciones se desarrollaron en un mundo híbrido en el que se les enseñaba tradiciones de todas las culturas, desencadenando en una (re)apropiación de las normas y leyes de forma involuntaria. Según las teorías de la integración (Checa y Arjona, 2009, pp. 703-705; Rochcau, 1987, p. 39),[5] era inevitable que adquirieran rasgos y tradiciones de las demás culturas —indias y españolas—.

## Una maladaptación producto de una mala costumbre

Cuando la Corona intentó integrar a los africanos y sus descendientes a las normativas civiles y religiosas, les obligó a cumplir a cabalidad todas sus normas, una de ellas era el respeto por el matrimonio, que estaba reglado por las autoridades civiles y respaldado por el derecho canónico (Rodríguez, 1996, pp. 142-148).[6] Si bien las

5 Milton Gordon, en la década de 1960, estableció una tipología para la adaptación que consta de tres momentos aculturación, asimilación estructural y formación de una identidad común, divididos en siete pasos. Estos momentos varían de acuerdo con la convivencia y el nivel de aceptación de la sociedad dominante. Cada tipo de asimilación conlleva su propio proceso y según este autor, es posible quedarse en la primera etapa de manera indefinida sin que exista un cambio o ascenso integracional. En este mismo orden de ideas, George Rochcau apuntó que es necesario que transcurra por lo menos 20 años para que exista una integración completa de un individuo insertado en una nueva sociedad, y por tal razón, señaló que hay tres etapas, similares a lo planteado por Gordon, la adaptación, inserción progresiva y la integración total, señaló que "los inmigrantes abandonan paulatinamente los modelos culturales y conductuales de origen en favor de los patrones de la sociedad de llegada". Para Rochcau esta integración total tardará varias generaciones en suceder.

6 En el Concilio de Trento fueron acogidos como "Ley de Reyno" por la Real Cédula de 1564.

políticas de la monarquía permitían que los esclavos y negros libres formaran familias, también les exigieron que las uniones estuvieran avaladas por la Iglesia, prohibiéndoles el concubinato y el amancebamiento. Es importante resaltar que a los amos les interesaba que sus esclavos contrajeran nupcias pues de esta forma era más fácil controlarlos, para el Consejo de Indias, un esclavo que poseía familia, esposa e hijos, era más dócil y sosegado que aquel que era soltero y no tenía ningún vínculo ni responsabilidad filial (Lucena Salmoral, 2000, p. 148).[7] El matrimonio era pues uno de los más fuertes elementos de control y cohesión social, especialmente entre los esclavos, por ello para las autoridades era importante hacer que este sacramento predominara entre ellos (Valencia LLano, 1988, p. 40).

Este ideal en la práctica no se acató, pues a lo largo del territorio del Nuevo Reino de Granada fueron muchas las relaciones ilícitas entre esclavos. Aunque, esta situación podría darse con mayor frecuencia en zonas alejadas de los centros de poder. Como ocurrió en una de las zonas mineras de Antioquia, en Zaragoza. Desde su fundación, Zaragoza contó con gran número de esclavos, en 1597 llegó a tener más de 4000 negros y tan solo trescientos españoles,[8] población que desde luego aumentó con el pasar de los años, esta situación atemorizó a los peninsulares. La base para controlar a los esclavos era el miedo, si este ya no existía, era probable que se alzaran contra sus amos y estos últimos perderían por la desventaja numérica.

Al ser Zaragoza una ciudad frontera, sus pobladores —incluyendo a los esclavos— tuvieron la posibilidad de negociar, burlar y modificar los *habitus* impuestos por la Corona, establecieron formas de vida de acuerdo con las necesidades de sus habitantes. Por ello, el orden que imperó en las ciudades como Zaragoza y Cáceres era diferente al que reinaba en la ciudad de Antioquia, estas fueron zonas

7 Real Provisión de 28 de junio de 1527. Mandando casar los esclavos y que se lleven la mitad de las mujeres en los cargamentos, A.G.I., Indiferente, 421, lib. 12, flo. 151; R.L.I, lib. 7, tít. 5, ley 5 (con fecha del 11 de mayo).

8 Carta de Pedro de Acuña a su majestad. AGI. Indiferente, 645, N. 59, 1597.

de refugio, de confrontación y de supervivencia, vistas como lugares donde imperaba el desorden, poblada por salvajes y llena de excesos (Lenis Ballesteros, 2007, pp. 68, 73). En algunos casos eran los españoles los que terminaban integrándose al ritmo de la mayoría, no solo por la convivencia, también por el miedo, pues al ser minoría, estaban rodeados de negros, cimarrones y brujas.

Por este motivo el amancebamiento fue un problema recurrente en estas zonas, así lo evidenció el padre Reimundo Gutiérrez, quien le escribió al gobernador de Antioquia Joseph López Carvajal, en 1711, para señalarle la difícil situación por la que atravesaba la ciudad, pues los negros y mulatos libres en su mayoría se encontraban amancebados. Dentro de su relato mencionó a Clemente de Medina, moreno libre, que estaba casado en el sitio de Chirita y amancebado en Zaragoza con una mujer casada. Adicionalmente, dicha mujer, había sostenido previamente un amorío ilícito con el padre de Medina.[9]

Este comportamiento no fue exclusivo de los esclavos y negros, en la carta del padre Gutiérrez se señaló que don Andrés Guerrero (casado en Cartagena) y don Thomas Meriño se encontraban en la misma situación de amancebamiento. En esta misma línea, una carta del gobernador señaló que las autoridades fomentaban estos comportamientos, allí expuso algunos ejemplos: el alcalde Julián Jacinto Ángel estaba "públicamente en mal estado" hacía catorce años; el capitán Andrés Guerrero y Velasco estaba casado, pero aun así tenía públicamente dos "mancebas", una soltera en la ciudad de Zaragoza —hace más de veintiocho años— y otra casada en el sitio del Bagre, y los capitanes Diego de Granados y don Manuel López de Mendoza amancebados hace más de cuatro años. Por tanto, el incumplimiento a esta norma no debe entenderse necesariamente como una forma de rebeldía a aceptar este sacramento, pues como se dijo, las autoridades llevaban décadas con estos mismos comportamientos, con lo

9 AGI, Santa Fe, 307, 1711. F. 122R-123R.

cual los esclavos normalizaron este actuar y paulatinamente perdieron el temor a ser castigados (Rodríguez, 1991, p. 87).

Además de los tres personajes que nombró, el cura citó varios casos, en su mayoría morenos libres, entre ellos, a María Isabel Bolívar negra, Juana Severina horra, Juan de la Rúa moreno libre, Julián zambo libre, Silvestre indio amancebado con una negra libre, Luis Arias zambo libre, Gabriel del Carmen zambo libre, todos ellos a la fecha llevaban mínimo dos años en relaciones ilícitas. Estos estaban en menor grado de pecado pues eran solteros, por lo cual no se les impuso una pena pecuniaria, solo se les ordenó casarse. Aunque ninguno de los mencionados obedeció y continuaron en estado de amancebamiento, es decir, que se resistieron a obedecer y menos si los españoles tampoco lo hacían.

La proliferación de las amistades ilícitas muestra la pérdida de autoridad y respeto hacia los funcionarios. Según Alonso Valencia la ruptura matrimonial conllevaba a reacciones como el chisme y el escándalo (Valencia LLano, 1988, pp. 40-41), estos actos inquietaban a la sociedad y reflejaban el poco poder que ejercían las instituciones —civiles y eclesiásticas— y la monarquía sobre el territorio americano, que pese a los llamados de atención no remediaban sus faltas.

En las dos misivas mencionadas se evidenció que, pese a las órdenes de casamiento, y a las penas de azotes las relaciones ilícitas continuaron en Zaragoza, nadie cambió su estilo de vida. Este comportamiento puede analizarse como una maladaptación. Esta conducta desviada que les fue enseñada con el ejemplo, fue el estilo de vida que vieron y adoptaron gran parte de los habitantes de estas ciudades frontera, con mayor presencia en los sectores bajos que poseían gran movilidad (Rodríguez, 1991, pp. 74-75), excusados en la escasa presencia clerical, y en que, si los amos lo hacían ellos también. A su vez, hizo sentir a los mulatos, pardos y libres integrados a la sociedad, en la medida en que podían elegir cómo y con quién convivir, de igual manera que los españoles. Esta conducta fue normalizada sin importar la calidad de los sujetos.

El desorden y las faltas a las normas eran problemas que preocupaban a las autoridades, sobre todo cuando tenían que ver con los esclavos, pues los españoles le tenían miedo a los levantamientos en masa. Por ello, en la visita del gobernador de Antioquia en 1711, de cuatro meses, intentó imponer orden, su primera acción fue mandar que todos los amancebados se casaran y que las penas se ejecutaran y cobraran como se había estipulado. Solo así podía mostrar que, pese a ser ciudades fronteras seguían perteneciendo a la monarquía y debían mantener el orden, sin importar si eran españoles, mulatos, zambos o pardos libres.

El problema radicó en que cuando el gobernador abandonó la ciudad, los oficiales hicieron caso omiso. Un ejemplo de esto es el caso de Juana Sandoval morena libre, a quien el gobernador le impuso una pena de doscientos azotes. Inesperadamente y contrariando la orden del gobernador, el alcalde Julián Jacinto Ángel, quien vivía amancebado, le conmutó el castigo por destierro. Según él, la condena de azotes solo fue una forma de amedrentarla para que esta se aquietara, pero que en realidad no la iban a ejecutar.[10] Lo cual demostró que los castigos eran laxos y que las autoridades no se ponían de acuerdo con las medidas. Estas contradicciones hacían que los negros tanto esclavos como libres perdieran el respeto por las autoridades y sus instituciones.

Esta maladaptación entre los esclavos y libres generó un comportamiento desobligado y de desobediencia ante las figuras de autoridad, quienes por falta de moral y por el miedo a un alzamiento masivo no aplicaron el rigor de la ley, perdiendo respeto ante la comunidad negra. En la gobernación de Popayán, los procesos de amancebamiento entre españoles y negros se presentaron en distintos sectores, no solo en las ciudades fronteras. Así fue el caso de la mulata Jacinta, esclava del gobernador de Mariquita y posterior maestre de campo de Popayán Gabriel Díaz de la Cuesta, además de

10 AGI, SantaFe, 307, 1711. F. 123R-124V.

ser su esclava era público y notorio que Jacinta tenía una relación ilícita con su amo de más de ocho años. En el proceso, cuatro testigos afirmaron que, desde la llegada de Díaz, desde España, creó gran escándalo en toda la gobernación, ya que en todas partes exigía que reconocieran a Jacinta como "la gobernadora".[11]

Esta posición dotó a la esclava Jacinta de privilegios, llevaba una vida de lujos y a la española, esto la hizo sentir con poder, motivo por el cual pudo generar escándalos sociales, a tal grado de igualarse en discusiones callejeras con mujeres españolas, aparentemente por problemas de celos, a su vez, manifestó de manera pública su promiscuidad, pues se supo que tuvo un amorío con un mercader de la ciudad de Santa Fe, en el tiempo que estuvo con el gobernador.

Aunque el amorío que tuvo con el mercader le generó conflictos leves con su amo, después de unos días él la perdonó, aludiendo que por ser "como era muchacha la dicha mulata y del dicho amo viejo buscaba la susodicha hombres mozos".[12] Jacinta no tenía miedo de ser castigada, posiblemente porque sabía que Gabriel Díaz la protegería, ella pese a su estatus no se sentía inferior ni se comportó como esclava. Es importante preguntarse por qué pese a la relación con su amo, la esclava no fue manumitida. La posible razón a esto es que él usó el yugo de la esclavitud como una atadura, una estrategia para mantenerla a su lado. El maestre de campo sabía que existía la posibilidad de que si la liberaba ella lo podría dejar, incluso cambiarlo por otro hombre más joven. Infortunadamente para los dos las quejas y escándalos fueron oídos por el capitán Diego Ignacio de Aguinaga, lugarteniente, quien fue el encargado de seguir el proceso por amancebamiento, el dictamen fue que la esclava debía ser llevada en depósito a la casa de don Francisco Salazar y a Gabriel Díaz se le obligó a alejarse cinco leguas de la ciudad.

11 ACC. 1027 (Col C I – 14r) año 1675. F. 1v.
12 ACC. 1027 (Col C I – 14r) año 1675. F. 2v.

Como se pudo ver, pese a que la esclava Jacinta no recibió un castigo severo sí se le hizo un proceso y fue alejada del gobernador, mientras que, en Zaragoza, los castigos no se llevaron a cabo, la diferencia radicaba principalmente por la ubicación geográfica y el número de esclavos, la ciudad de Popayán era un lugar importante, donde el orden se debía mostrar todo el tiempo, mientras que, en las zonas mineras como Zaragoza, eran poco visibles y con una escasa presencia de la monarquía. Además, al haber pocos esclavos en las ciudades principales, los casos de amancebamiento y desobediencia esclava eran menores, por lo que controlarlos y castigarlos era más fácil, no estaba el temor a un alzamiento, como sí lo hubo en las zonas mineras cuya población negra superaba a los españoles.

Otra forma de maladaptación por mala costumbre es el afecto que se dio entre amos y esclavos, se supone que los negros solo eran vistos como objetos de trabajo, pero el continuo contacto dio origen a relaciones filiales y de matrimonios mixtos, en Antioquia y Popayán se consideraron como una maladaptación de los códigos sociales, a pesar de no ser un delito ni un pecado.[13] Las uniones entre hombres o mujeres españolas con personas de calidad inferior implicaban un declive social tanto para el español como para su futura descendencia. Además rompían con la limpieza de sangre (Böttcher, 2011, pp. 9-28),[14] crearon nuevos núcleos mestizos, donde se mejoraron los estatus de los esclavos (Rodríguez, 1991, pp. 15-16).

En el caso de la mujer que contraía nupcias con alguien inferior a su estatus, la descendencia de esta unión portaría el apellido de un negro —en el caso de que lo tuviera—, pese a que ella transmitiría por vientre materno la libertad a sus hijos, la constitución del nuevo

13 Se castigó el amancebamiento, pero no la unión entre calidades.

14 La limpieza de sangre en España fue entendida de forma diferente en América, no solo porque la presencia mora fue nula y la judía escasa, sino también por la importancia del color de la piel. Fue utilizada en América como una estrategia para controlar el ascenso social.

núcleo carecería de una reputación familiar (Frutta, 2002).[15] Es importante resaltar que los esclavos estaban definidos como hombre sin honor (Patterson, 1982, pp. 17-27; 77-97), por ello, sin importar que el cónyuge fuera libre y con un buen oficio, la sociedad siempre limitaría su ascenso social y a su vez, limitaría los posibles cargos laborales de sus hijos. En cuanto a las alianzas de los hombres con mujeres negras, tuvieron un punto a favor, el hombre podía transmitir su herencia familiar, heredaba el honor de sus antepasados, y de cierto modo, mejoraba las posibilidades laborales y elevaba el estatus social de la descendencia mulata, en contraste con otras personas afrodescendientes, al igual que en el caso de las mujeres, el ascenso era limitado en el ámbito español (Bermúdez, 2001, pp. 40-41; Twinam, 1991).

En el caso de la mulatilla Michaela se muestra que mejoró su estatus gracias a su padre, Luis Antonio Sandoval, alcalde ordinario de la ciudad de Caloto, en la gobernación de Popayán, quien pretendió liberarla. Para hacerlo, debió pedir permiso ante las autoridades para comprarla a los albaceas de los bienes de la difunta doña Isabel Sandoval, su prima, quien había dispuesto que ella sería legada a la ermita de Jesús Nazareno en Popayán y que no podía ser vendida a nadie. Según el testimonio del propio Sandoval, era necesario liberar a Michaela, pues era su hija, justificó que, al tener la sangre de una persona libre como él, debería gozar también de la libertad.

Sobre la mulatilla se sabe que fue heredada de los padres de Isabel Sandoval junto con otros dos esclavos, una mujer y un hombre, y que fue concebida en un acto extramarital entre un miembro de la familia y una esclava a su servicio, en el documento no se dio información del paradero de su madre, se señaló que era de edad de diez años más o menos, Sandoval manifestó el deseo de mejorar el estatus de su hija, reconociéndola ante las autoridades sin importar

15 La limpieza de sangre demostraba que provenían de una familia de cristianos viejos, al haber un cruce con afrodescendientes este historial se rompía, al tener padres no católicos y gracias a la deficiente evangelización se ponía en duda la fe de estos nuevos cristianos.

el desprestigio que le pudo implicar. Aunque, los hombres no sufrían tanto descrédito por reconocer un hijo ilegítimo (Twinam, 1991). Las relaciones amo-esclava eran comunes en la sociedad, lo que no era tan típico es que los hombres reconocieran públicamente a los hijos fruto de estos amoríos, por lo general, fueron vistos como sus esclavos y pocas veces eran llamados hijos, como le ocurrió a la esclava Bárbara Teresa.

El capitán Lorenzo Lazo de los Arcos, era el padre de la esclava Bárbara Teresa, la cual tuvo que hacer uso de la justicia para poder obtener la libertad después de la muerte de su progenitor, pues pese a que en diferentes ocasiones le dijo que la iba a manumitir, no lo hizo. Lazo le prometió que le daría su libertad por ser dócil y buena empleada, más no por ser su hija. Por el contrario, Luis Antonio Sandoval quería liberar a la mulatilla por ser de su sangre, él no quería que fuera esclavizada más tiempo, no esperó que creciera para manumitirla, ni condicionó su liberación por buen comportamiento.

La libertad —y más a temprana edad— implicaron un ascenso social, y a su vez, una maladaptación del *habitus*, pues los esclavos no estaban en las Indias para ser libres, su principal objetivo era servir a los españoles y trabajar las tierras en pro de la Corona. Para la óptica negra, tener un respaldo español, implicaba mayores libertades, además de una readaptación del orden y las normas. Entonces, Sandoval con su acto salió de lo que era lo normal y aceptado en la sociedad para proteger a su hija ilegítima y además esclava. Afortunadamente para Michaela, se falló a favor de su compra.[16]

Las uniones mixtas fueron una manifestación de readaptación o maladaptación de las instituciones españolas, pues desde que se estableció el matrimonio se pensó en la unión entre dos personas creyentes, de igual nivel. En este sentido, las normas establecidas hasta el siglo XVII no habían previsto tal mixtura. Además los españoles siempre pusieron en duda la conversión de los esclavos, por eso se les impedía que fueran sacerdotes o monjas (Konetzke, 1960, p. 118), así

16 ACC, 8728. (Col. JI-22 su) años 1691-1696.

que estas alianzas pese a su legalidad, socialmente se veían como una mancha en el linaje o una resistencia a su estatus (Konetzke, 1960, p. 118). En cuanto al cambio de la situación del cónyuge existieron diferentes necesidades de manumisión, no implicaba siempre una liberación inmediata.

En el matrimonio entre Juan Marín, español, y Petrona García, negra esclava, por ejemplo, el estatus de la mujer cambió, Juan, después de contraer nupcias con Petrona compró su libertad. En este proceso se puede ver que ella pudo mejorar su situación, no solo por obtener su libertad, también porque contaba con el respaldo de un español, esto mejoraba significativamente su capital simbólico.[17] En el caso de la mujer esclava casada con un español era generalmente liberada, como se pudo observar en el proceso de Petrona. Para lo cual hay varias posibles razones: porque una esclava podía heredar la esclavitud a sus hijos; también pudo influir el elemento de honor, pues ellas pertenecían a otros hombres, debían servir y obedecer al amo primero que a su esposo, cabe mencionar que en ocasiones, eran vistas por sus amos como objetos sexuales, incluso eran obligadas a prostituirse, entonces estos motivos generaban descontentos entre sus parejas, además de un desprestigio social por no tener el control de sus mujeres.

Por otro lado, cuando el hombre esclavo estaba casado con una española, la libertad de este no siempre se daba de forma inmediata, su libertad quedaba relegada, porque el hombre esclavo podía trabajar con su amo de día y en la noche regresar a su casa con la familia. La libertad no era entonces tan necesaria y el dinero de su compra (que en algunos casos era bastante elevado) podía usarse para invertir en negocios propios. Así quedó expuesto en el caso de Marcela de Coranguilla natural de Quito y el esclavo pardo Agustín Estela o Esterilla,[18] a diferencia del caso anterior, Agustín no fue liberado por su esposa.

---

17 ACC. 9765 (Col. J II-4 su) año 1728.
18 ACC. 8417 (Col. J I-19 cv) año 1724.

Según el testamento de Marcela de Coranguilla ella aportó al matrimonio cincuenta patacones y que en compañía de su marido Agustín pudieron multiplicarlo, adquiriendo diferentes bienes, avaluados en 708 patacones y un real, los cuales constaban principalmente de caballos, reses, cerdos, telas, ropa, joyas, una estancia sembrada de yucas, platanales y legumbres. Además, afirmó tener cinco hijos legítimos de su matrimonio, Anthonio, Francisca, Tomasa, Theresa y Rosa Esterilla.

En el testamento figuran estos cinco hijos como únicos herederos. Coranguilla tal vez no nombró a su esposo como otro heredero de sus bienes, ya que por ley debía recibir el 50 % de los bienes adquiridos en el matrimonio, además, por su condición de esclavo, su amo podría quitárselos, por lo que no era conveniente heredarle.[19] En este testamento se puede observar como el esclavo pese a tener trabajo y contar con un buen caudal, construido con su esposa, no buscó comprar la libertad, es posible que la haya relegado para cuando tuviera una mejor posición o tal vez, gracias a su oficio y a su movilidad, no le interesaba ser libre.

Las relaciones mixtas promulgaron una maladaptación, en los casos de las ilegales perturbaron y pusieron en duda la autoridad, generó desorden; y en el caso de las legales crearon confusión social y mancillaron el linaje familiar. En ambas alianzas, la sociedad vio en el ascenso social de los criollos un peligro para el orden establecido (Lorandi, 2000; Lynch, 2009).

## El castellano como medio de impartición de las tradiciones africanas

África es un continente muy diverso, que a lo largo de su historia ha poseído muchas culturas con diferentes lenguas, tradiciones y creencias. Esto ocasionó que los esclavos que llegaron a América fueran de diferentes culturas, pues los esclavistas tendían a enviar

19 ACC. 8417 (Col. J I-19 cv) año 1724. F. 1v y 17v.

barcos con personas de diferentes regiones como una estrategia de control para impedir motines y conflictos (Friedemann, 1988, pp. 121-134). Por ello, la posibilidad de que los esclavos pudieran formar comunidades lingüísticas autóctonas desde su llegada a América era casi nula. Por tal razón para la creación de redes de esclavos se necesitó establecer ciertas convenciones idiomáticas y culturales para poder no solo entenderse entre sí, también para formar una identidad propia, la cual por su naturaleza ya no era africana y que aún no era criolla. El idioma castellano fungió como el mediador, para crear las redes y, a su vez, para maladaptarse.

Para que el castellano les sirviera de mediador debieron aprenderlo y traducir sus creencias y manifestarlas bajo este nuevo lenguaje. Una de las complicaciones fue el equiparar términos que tal vez en sus lenguas de origen no existían, un ejemplo de ello es la palabra bruja, la cual tiene un contexto cristiano. Las mujeres africanas que practicaban sus saberes y tradiciones de adivinación y de medicina eran fácilmente tildadas de brujas (Navarrete, 2012, p. 337; Sánchez Mojica, 2016, p. 155).[20] Es difícil determinar si ellas se apropiaron de este título como estrategia de protección —por medio del miedo— o, si simplemente fue aceptado como una imposición involuntaria por parte de las autoridades debido a sus comportamientos fuera de la cotidianidad. Según Luz Adriana Maya, la mal llamada brujería fue una manifestación clara de resistencia o cimarronaje cultural que les permitió a los africanos "preservar su humanidad y reconstruir espacios de intercambios sociales, políticos, económicos y culturales" (Maya Restrepo, 1998, pp. 193-217).

Un caso muy sonado en el Nuevo Reino sobre estas prácticas fue conocido como las brujas de Zaragoza. Inició en 1618 en Antioquia, específicamente en la ciudad de Zaragoza, allí se desató una

20 Según Dairo Sánchez Mojica, en los procesos inquisitoriales por brujería, fueron en su mayoría contra mujeres. Y según María Cristina Navarrete, se debía a la creencia de que la mujer era considerada el miembro más débil y, por ende, era más vulnerable de caer en los brazos de Satanás.

serie de procesos encadenados entre sí, gracias a la denuncia que hizo la esclava Lorenza a su amo. Esta esclava se quejó ante Francisco de Santiago, pues afirmaba que la esclava Leonor le había capturado su alma con un trapo y que por esa razón tenía la mitad de su cuerpo casi muerto. Su amo, preocupado por este relato, pidió a su hermano que amarrara a Leonor a un árbol y la interrogara, claro está, usando el látigo como mediador. Ante semejante interrogatorio, Leonor confesó que hacía parte de un grupo de brujas y que efectivamente le había hecho un maleficio a Lorenza con ayuda de otra negra llamada Guiomar y, además, que esta era la culpable de la parálisis que tenía su amo en las piernas hacía cuatro años, producto de un amarre.

Francisco de Santiago inquieto por este relato acudió inmediatamente ante el comisario de la Inquisición en Zaragoza para que remediara este asunto. Tres meses más tarde Leonor fue llevada a la Inquisición de Cartagena y allí relató cómo fue iniciada contra su voluntad en las artes oscuras. Entre su extenso relato, mencionó que fue llevada por una esclava más vieja a un arcabuco ubicado a varios días de distancia de la mina donde ella trabajaba, allí se reunían muchas personas negras, —más de cien— tanto hombres como mujeres que bailaban al ritmo de un tamboril con cascabeles en los pies, alrededor de un hombre con cachos y semidesnudo, que representaba al diablo negro, al cual le ofrecían su fidelidad, la ceremonia culminaba con acceso carnal "por detrás". Además del juramento comían cuscús, plátano, bollos y bebían mucho vino. La esclava aseguró que al no estar voluntariamente no entendía muy bien lo que hacía, por lo que llegó a creer que salvaba su alma y que el "gran señor" le daría la anhelada libertad. Esta confusión, según ella, fue producto de la mala evangelización, argumentó que, si su amo y los jesuitas la hubieran instruido bien en la religión, ella jamás habría participado de estos rituales.

Dentro de su vida como bruja, Leonor aceptó haber matado por medio de maleficios a la negra Isabel biáfara, porque la azotaba mucho; mató también, en compañía de la negra Guiomar, a un capitán de cuadrilla. Después de contar todo lo que sabía, asumió sus

culpas y manifestó su arrepentimiento, por lo que su condena fue salir como reconciliada, con hábito penitencial, a un año de carcelaria y hábito. Guiomar no contó con la misma suerte, en gran parte porque desde su llegada al nuevo territorio no tuvo un buen comportamiento, no manifestó su interés por integrarse a la sociedad, ni aceptó la evangelización, ella se resistió a aprender las oraciones cristianas. En la Inquisición, en los tres primeros interrogatorios negó las acusaciones de ser bruja, pero por su antecedente de rebeldía, el tribunal desconfió del testimonio. Finalmente, y antes de pasar por tormentos, Guiomar aceptó los cargos y confesó ser parte de un grupo de brujas, su relato fue semejante a la confesión de Leonor. Ella también había sido iniciada sin su aprobación y por una esclava mayor, así mismo la ceremonia de iniciación y la comida contenía los mismos datos. También dio nombres de dos esclavos más que la acompañaban en estas actividades oscuras, el esclavo Cosme y Polonia esclava de Juan de León del Castillo. El castigo que se le impuso, pese a su arrepentimiento y confesión, fue salir en forma de reconciliada, con hábito penitencial y carcelaria perpetua en los calabozos secretos de la Inquisición.[21]

En 1620 se le tomó testimonio a la esclava Polonia, quien en primera instancia se declaró inocente, pero, al ser puesta en el potro de tortura, confesó ser bruja y acusó a otra esclava, María Linda. Su castigo fue el mismo que recibió Guiomar, pues en su confesión aceptó haber matado a un niño de ocho años, al cual le chupó la sangre por el ombligo y luego lo cocinaron en presencia del demonio. El negro Cosme fue torturado varias veces y siempre negó su actividad como brujo y, al parecer, su testimonio pudo ser verificado y no se encontró motivo de sospecha por lo cual fue dejado en libertad. Y finalmente, en el caso de María Linda, se le tomó testimonio y se le sugirió que se declarara culpable de los cargos de brujería para que no sufriera tormentos como Polonia, a lo cual esta aceptó e incluso

21 Archivo Histórico de Madrid (AHM). Sección Inquisición. Fondo: relaciones de Causas del Tribunal de Cartagena. Libro 1020 y 1021, año 1614-1637.

dio más nombres de otros brujos y brujas. Su testimonio se consideró que carecía de validez y los nombres no fueron tenidos en cuenta. Fue condenada a llevar el hábito y a prisión perpetua al igual que las dos mujeres juzgadas anteriormente.

En 1622 concluyeron así los procesos por brujería en Zaragoza, los cuales se iniciaron en 1618, con tres esclavas condenadas a prisión perpetua y una a un año de prisión, además, todas debían llevar siempre el hábito de reconciliadas y ayudar en el hospital atendiendo enfermos, y a un negro que fue dejado en libertad. En este mismo año, el Tribunal de la Inquisición emitió un comunicado en el que se informaba que debido al alto número de brujos y brujas en las Indias y particularmente en las minas de Zaragoza, hacían un "perdón general de los que hubiesen delinquido hasta ahora [...] imponiendo graves penas a los que reincidieren y ejecutándolas"[22] con el fin de poner remedio a estas prácticas diabólicas e impedir que se extendiera más.

Con este proceso se pueden hacer diferentes interpretaciones sobre las culturas africanas y la creación de redes. Con los actos que describieron las esclavas procesadas se puede pensar que la brujería en los negros significó la creación de grupos de apoyo donde se congregaban a conmemorar y practicar diferentes rituales de sus culturas. Según Maya Restrepo, la brujería entre los africanos no existió, explicó que este término fue usado por las autoridades inquisitoriales para ejercer control sobre el cuerpo y las creencias de los esclavos, afirmó que "utilizar el término *brujería* para denotar los saberes y las vivencias de los esclavizados durante la colonia, significaría continuar con la óptica que hizo ver y describir a los inquisidores Sabbat y brujas voladoras". Que al utilizar este concepto, se estaría desconociendo la lucha que hicieron los africanos y sus descendientes contra la muerte demográfica y cultural (Maya Restrepo, 1998, p. 201).

22 AGI. Fondo Colonia, Santa Fe 8, No. 5. 1622. F. 1R.

Los españoles para poder doblegar, homogeneizar y controlar a los africanos estigmatizaron su sistema religioso, haciéndoles creer que estaban errados. Con este acto mutilaron sus creencias, que como ya se dijo, eran innumerables; a su vez, reconfiguraron sus sistemas lingüísticos y culturales. Por tal razón, cuando estas mujeres fueron interrogadas, describieron todos sus ritos culturales como actos sacrílegos —representados y traducidos según los términos cristianos—, siendo estas las únicas palabras y ejemplos castellanos que tuvieron como referencia para explicar lo que hacían (Maya Restrepo, 1998, pp. 199-200). El adiestramiento que recibieron en la religión era muy claro, si no se parecían los ritos a los que se hacían en la Iglesia, implicaban que eran adoradores de las artes oscuras, no hubo espacio para entender otros tipos de creencias y ceremonias, caso similar fue lo ocurrido con las tradiciones indígenas.

Al leer entre líneas los testimonios aportados por Guiomar y Leonor, se puede entender que se trató de una junta de africanos donde manifestaron sus tradiciones orientadas a reconstruir el tejido social, la memoria cultural y la transmisión de saberes a las nuevas generaciones, lo malo es que no se les explicó a los más jóvenes sus significados, pues como se vio, ambas esclavas dijeron haber sido llevadas por una anciana y que no entendían lo que hacían. Debido a la mala interpretación y a la carente enseñanza del idioma castellano, los recursos lingüísticos de los esclavos eran limitados, por ello, los africanos quienes tenían una tradición de corp-oralidad (Maya Restrepo, 1998, p. 197)[23] necesitaban de ceremonias para transmitir sus conocimientos. Esta falta de vocabulario podría justificar los testimonios, en los que enmarcaban a los acusados de realizar actos contra el orden natural (botánica, herbolaria, lectura del futuro y la suerte) y de realizar rituales en contra de Dios explicadas desde un

23 Según Maya, la corp-oralidad consistió en la enseñanza de las tradiciones africanas por medio de la palabra cantada o recitada; por medio de gestos y bailes, además del uso de máscaras, instrumentos musicales, pinturas corporales.

contexto tribal (Gluckman, 1955, pp. 115-116),[24] según Maya Restrepo, las creencias de los africanos se basaban en el mundo de los vivos y el de los antepasados —de los muertos—, y que estos estaban unidos y al entender estos dos universos los facultaba para manipular las fuerzas que animan los seres, la cual podía ser usada de manera benéfica o maléfica, dependiendo de quien la manipulara (Maya Restrepo, 1998, p. 208).

El fin último de estos actos para los africanos era el de recordar sus tradiciones, crear nexos sociales (Navarrete, 2012, pp. 237, 342) y como forma de resistencia cultural a las tradiciones y costumbres impuestas. Así mismo, con estas reuniones generaban miedo entre sus amos porque eran mayoría y por sus conocimientos, la idea de ser brujos, que podían hacer maleficios, resonaba entre los pobladores españoles con asombro y espanto, por ello es que se da el poder general para quienes se arrepintieran, pues no podían procesarlos a todos y menos controlarlos. Estos ritos también hacían sentir como en casa a estos africanos, que pese a seguir sus vidas, era inevitable que extrañaran sus lugares de origen, por eso trataban de enseñar a las nuevas generaciones las tradiciones con comidas y bebidas típicas, al calor de la música de tambores y con un guía espiritual enmascarado que representara a su chamán. A su vez, María Cristina Navarrete sugirió que ser brujas y reunirse en grupos representaba una forma de manifestar sus sentimientos religiosos, de olvidar sus problemas cotidianos de una manera lúdica, crear lazos de amistad y redes de protección (Navarrete, 2012, p. 343).

Estos actos fueron un claro rechazo no solo a los preceptos católicos, también hacían parte de la resistencia del control corporal y espiritual, rechazaron la imposición de la fe, decidieron cómo y con quién disfrutar su cuerpo y, por último, usaron sus conocimientos

24 Según Max Gluckman el concepto bruja hace referencia al origen de o a las causas de las desgracias que le ocurren a cierta persona o grupos, es decir que, le atribuyen a la brujería el por qué una persona particular, en tiempos y lugares particulares sufre desgracias particulares.

espirituales y herbolarios para vengarse de sus amos y de todo aquel que les oprimía y trataba mal. El mal llamado brujo o bruja causaba daño a los otros haciendo uso de males, pestes en los cultivos, dieron pócimas enfermizas y acarrearon en general la mala suerte (Gluckman, 1955, p. 117).

## La justicia maladaptada como forma de resistencia y venganza

Otra forma de resistencia que adoptaron algunos esclavos era la de crearle una mala reputación a sus amos por medio de rumores. Es importante aclarar que la imagen y el buen nombre tuvieron importancia en esta época (Valencia LLano, 1988), implicaban poner en duda el honor de una persona o de un grupo, fuera familiar o social, ya que estos dependían de la percepción pública que tenían los demás (Zahler y Herzog, 2005, pp. 338-340), por lo que la circulación de los rumores —verdaderos o falsos— generaba siempre un resquebrajamiento y creaba una brecha de duda (Valencia LLano, 1988, p. 39), es decir que, el rumor o el chisme perjudicaban el honor de las personas basadas en informaciones subjetivas que no estaban confirmadas (Herzog, 2004, pp. 213-214).

La fuerza que tuvo el chisme en la sociedad otorgó poder a los esclavos para usarlo como mecanismo de resistencia y venganza, ellos mejor que nadie conocían los secretos y las debilidades de sus amos. Por lo general fue una venganza silenciosa, que se iniciaba en los mercados o que se transmitía voz a voz, así era difícil para los amos saber quién lo inició y, por ende, de difícil rastreo para los historiadores. Algunos esclavos podían ligar dos tipos de resistencias, la del rumor y la maladaptación jurídica, al acudir ante las autoridades, acusaban a sus amos por faltas a la moral, a la cristiandad o la civilidad. Aunque no siempre estas acusaciones eran ciertas. Claro está, que de ser encontrados falsos los testimonios el esclavo corría el riesgo de ser castigado severamente.

La resistencia jurídica fue otra muestra clara de rebelión que realizaron los negros a través del uso de la administración hispana para su beneficio. Así como existió un uso de la justicia que amparaba de cierta forma a los esclavos y con la cual se les regulaba el comportamiento, también hubo una maladaptación de su uso —vista desde la óptica de la dominante—. Con este término se hace referencia a la manipulación de la justicia para el beneficio personal del esclavo. Así, hubo algunos que usaron las instituciones para mejorar su condición de vida a toda costa, mintiendo, por ejemplo, o como medio de venganza hacia sus captores (Laviña, 1995, p. 261).

La cultura jurídica —que era el eje central que estructuraba el poder— les reconfiguró el pensamiento a los africanos, pues era un sistema que ellos no poseían. Por lo tanto, les permitió conocer sus realidades, límites, funciones, entidades y, sobre todo, entender su estatus, dotándolos de herramientas para combatir el sistema que los oprimió (Rappaport y Cunnins, 2016, p. 4). James Scott denominaría a estos comportamientos como "infrapolítica", "refiriéndose a una gran variedad de formas de resistencia muy discretas que recurren a formas indirectas de expresión" (Rappaport y Cunnins, 2016, p. 44). Es decir que, en algunas ocasiones los esclavos jugaron con las normas de los españoles para beneficiarse. Por lo general, los esclavos en medio de sus discursos ocultaban un trasfondo que les permitía no solo pelear por sus derechos, también podían vengarse o perjudicar a sus amos. Cabe aclarar que eran acciones pequeñas e individuales, a escala mínima, pues con su accionar no erradicaban el sistema. Cuando los esclavos interponían una causa buscaban un beneficio personal y para perjudicar a su amo, usaban un discurso legal, donde las acusaciones podrían ser falsas.

Tal fue el caso del esclavo Juan Domingo,[25] quien con ayuda de su esposa Bárbara Teresa, acudió ante las autoridades de Popayán a acusar a su amo Juan Cayetano Fernández de Velasco de ser

25 Negro bozal traído desde Cartagena, de edad aproximada de 24 años. Llegó a Popayán en 1709.

practicante de pecado nefando con Juan Bermúdez. Juan Domingo aseguró que

> [Juan Bermúdez] estaba en compañía de dicho Don Juan Cayetano y que lo echaba en su cama para que durmiera con él con pretexto de que le calentara y que le oyó dar besos y menear la cama como si estuviera durmiendo con mujer… que los oyó porque dormía en el mismo cuarto.[26]

Ante semejante acusación Cayetano y Bermúdez fueron detenidos.

A lo largo del proceso se pudo establecer que esta acusación era una venganza planeada por la negra Bárbara Teresa en contra de Juan Cayetano, quien era el amo de su esposo, porque cuando se presentó ante él para comprar la libertad de Domingo se la negó, aludiendo que el dinero que ella tenía en su poder era producto del robo de una cadena de oro que estaba en su celda, del convento del señor de Santo Domingo, donde vivía él. Debido a esta acusación de ladrón Juan Domingo fue amarrado y encerrado, y por esta tacha, perdió la posibilidad de ser libre, pues su amo había condicionado su libertad al buen comportamiento y leal servicio.[27]

Bárbara Teresa proporcionó testimonios que dieron cuenta del origen de ese dinero, uno de ellos fue el fray Miguel Franco quien afirmó que:

> Sabe … que tenía prevenidos doscientos patacones para la libertad del dicho su marido y que una mulata vieja le tenía otros cien, que esta le había ofrecido buscar otros cien prestados y que además de esto había escrito a doña Agustina Gómez [su ex ama] que le diera

26 El proceso seguido por pecado nefando no se halló, la información recopilada es obtenida de la defensa que presentó el abogado de uno de los implicados, Juan Bermúdez para aclarar su situación. ACC. Fondo colonia, carácter judicial, expediente 7660, año 1712. F. 2R.

27 Como se mencionó en el capítulo anterior, condicionar su libertad era una estrategia de controlar el comportamiento de los esclavos y evitar que estos generaran caos o disturbios en la sociedad.

prestados otros doscientos patacones para la libertad del dicho su marido.[28]

Gracias a los testimonios se demostró su inocencia, aunque, Juan Domingo no pudo ser un hombre libre de esclavitud.

En este proceso pese a que Juan Domingo fue el denunciante, en el sumario se insinuó que todo había sido planeado por Bárbara Teresa, sobre quien recayó la culpa, aunque no hubo testimonios ni pruebas contundentes. Tal vez esto se intuyó debido al estatus de libre y ladina, además era su mediadora, pues él era bozal y esclavo, por ello, se creía que su capacidad de entendimiento y de integración era escasa. Además, debido a la treta que fraguó Cayetano para no liberar a su esclavo, Bárbara, según los testigos, quedó "picada y ofendida"[29] y qué escucharon "las voces y escándalos causados de sus gritos por mala fe que le tiene al dicho Juan Cayetano, la dicha Bárbara Teresa decía públicamente le habría de quitar hacienda, honra y vida al dicho Don Juan".[30]

Con este acto, Bárbara demostró que se dejó llevar por las emociones, por el deseo de venganza, y al parecer, convenció a su marido para que pudieran conseguir su deseo. Los esclavos no estuvieron exentos de cometer actos de impulsividad, deshonestidad, y desapego emocional hacia los demás (incluyendo a su propia familia o amos) de forma consciente e inconsciente; voluntaria o involuntaria, motivados por necesidad o deseos personales (Herrnstein, 1995).

El discurso oculto que empleó el esclavo era para crear una distracción por medio del descrédito de su amo, exponía que no era el hombre que cumplía a cabalidad las normas y puso en duda su rectitud, así el ojo vigilante tanto de su amo como de la justicia estaría ocupado, y con ello, se le facilitaría huir con su esposa a otro Reino. Al final del proceso, se expuso que Juan Domingo y Bárbara

28 ACC. Fondo colonia, carácter judicial, expediente 7660, año 1712. F. 3R.
29 ACC. Fondo colonia, carácter judicial, expediente 7660, año 1712. F. 3V.
30 ACC. Fondo colonia, carácter judicial, expediente 7660, año 1712. F. 7V.

querían huir a Guayaquil con unas mulas de Cayetano mientras este estaba detenido. Entonces podría pensarse que el rumor que levantaron era solo una cortina de humo para poder huir, ya que se les había negado la liberación de Juan Domingo.

La descripción del carácter y comportamiento de la negra Bárbara era diferente en comparación al proceso por libertad que ella misma pidió tras la muerte de su padre Lorenzo Lazo (quien le había prometido su libertad después de muerto). En ese documento se presentaba a una Bárbara tranquila, trabajadora, obediente y fiel seguidora de las normas. Posiblemente este cambio se debió a que en el primer proceso ella debía mostrarse como una persona obediente y sumisa. Pero, al no tener el título de esclava, que supeditara su comportamiento o al no tener un amo que la manipulara y controlara,[31] pues de su obediencia dependía su libertad, podía comportarse de otra forma, el ser libre la facultaba de hacerse notar en la sociedad, aunque fuera con un comportamiento escandaloso. O, visto desde otra óptica, podría también ser una manifestación del desconsuelo y rabia que le dio el que Juan Cayetano acusara falsamente a su esposo de ladrón después de tantos años de trabajo, de tener una conducta intachable, y de truncar la libertad de su marido. Por lo cual pudo optar por vengarse de tanta injusticia con las entidades que la tuvieron coartada, y al ser ella cercana a la cultura litigante pudo idear este plan para expresar su ira contra el amo que los engañó y, a su vez, poder huir a un lugar donde no los conocieran e iniciar una nueva vida como personas libres.

Es importante pensar la implicación de la acusación, pues los delitos sexuales y más de sodomía tenían alta atención, sanciones severas y una estigmatización social de amplio espectro, pues se consideraba una ruptura a la moral pública, era visto como un acto abominable (Vainfas, 1989, p. 153). Desde la Edad Media este acto homoerótico era regulado y castigado severamente en toda la Europa

31 Si bien es cierto que debía estar adscrita a la supervisión de un hombre hispano, podía tener mayor libertad e independencia que cuando era esclava.

católica por la Inquisición. Generalmente, los sodomitas eran condenados a morir en la hoguera, al pasar los siglos y con la llegada de la propaganda moralista de la Contrarreforma se reguló también por medio de las leyes civiles, fue considerado un delito y un pecado al mismo tiempo (Vainfas, 1989, p. 160). En el Tribunal de Cartagena (desde 1610) nunca se utilizó la hoguera, las medidas adoptadas tanto para el bestialismo como para la brujería fue el tormento, la cárcel o la expulsión (Giraldo Botero, 2001, p. 173).

La penalización de las prácticas nefandistas es una clara muestra del control del cuerpo que ejercían las autoridades, no solo aplicaba a las esferas bajas, también era impuesta a las élites. En este sentido, las prohibiciones de ciertas manifestaciones sexuales iban encaminadas al control del cuerpo y el espíritu. El fin último de este, no solo hacía cumplir los mandamientos de la Biblia,[32] también pretendían adoctrinar y controlar los usos privados del cuerpo y el placer para evitar desviaciones y desórdenes (Giraldo Botero, 2001, p. 173). Entonces una acusación de pecado nefando fuera cierta o no, acarreaba severas investigaciones y estigmas sociales, en este proceso, bastó la acusación de Juan Domingo para que Cayetano y Juan Bermúdez fueran apresados y procesados. Es extraño que fueran apresados los dos solo con el testimonio de Domingo, pues en los juicios las acusaciones de los negros por lo general debían ir acompañados de pruebas o de más testigos para ser tenidos en cuenta, ya que ellos eran vistos como "personas viles, bajas, con poco entendimiento y fáciles de persuadir".[33] Así que con este proceso queda la duda de por qué las autoridades tomaron estos testimonios tan en serio sin tener pruebas.

Esta maladaptación de la justicia no solo la usaron para vengarse, también fue usada para atenuar delitos, o como herramienta útil a la hora de mejorar sus estatus de vida esclava. Cuando los escla-

32 Levítico en el pasaje de los pecados contra natura y uniones ilícitas, 18:22: "No te ayuntarás con hombre como con mujer; es una abominación".

33 AGNC, Empleados públicos, Magdalena, tomo I, Luis Manjarrez y Lidueña encomendero de Santa Marta, 1622. F. 1v.

vos huían temporalmente no solo lo hicieron para manipular a sus amos, también para jugar con la justicia, pues si bien sabían que al huir de su casa y ser capturados por las autoridades podían negociar para tener más beneficios, como el cambio de amo o la compra de la libertad. Aunque esta forma de resistencia se catalogó hace décadas como forma de cimarronaje, porque huían, se podría también analizar como maladaptación, pues está implícita una negociación con las autoridades. Esto fue lo que hizo la esclava mulata Nicolasa Pacheco en Popayán.

Nicolasa esclava de cincuenta y ocho o sesenta años, que aparentemente sabía escribir, huyó de casa de su amo don Thomás Prieto de Tovar por no poder llegar a un acuerdo de venta por su libertad. El plan de Nicolasa al huir era ser capturada y procesada como cimarrona, con esto burlaría la decisión de su amo y manipularía la justicia, pues después de ser capturada, su precio en el mercado bajaría por ser vieja y con tachas, por estas razones, pensó que las autoridades aceptarían el pago de su libertad sin castigo alguno por su delito, lo cual era posible, pues pocas personas querrían comprar una esclava de tan avanzada edad y con antecedentes. Mientras se determinaba el destino que debía seguir la esclava, ya que su amo la vendió en su ausencia a un clérigo, fue recluida en la cárcel, desde allí, Nicolasa optó por escribirle al alcalde encargado de su proceso para negociar, indicó que al ser mayor y estar recluida en la cárcel le hacía daño para su salud, por lo cual pedía que:

> Sea de servir vuestra merced de ponerme en otra parte de mayor abrigo para que no gaste mi salud y si es gusto de vuestra merced el condescender con la parte que yo elijo sea en la casa de Pedro Domínguez, así por estar inmediato a la casa de mi amo el doctor Francisco Gómez, quien me mantiene dándome de comer todos los días, que prometo guardar la misma reclusión que en la cárcel en donde actualmente me hallo.[34]

34 ACC. 7664 (Col. J-I 7 -cv) año 1727. F. 3r.

En este escrito, Nicolasa pretendió negociar en pro de su vida y salud e indicó que era conveniente ser recogida porque estaba cerca a la casa de su dueño. Lo extraño es que ella menciona a Francisco Gómez como su amo cuando en realidad era don Joshep Fernando de Belalcázar. Ella, también hace alusión de la benevolencia de Gómez, mostrándolo como un amo protector, que le daba de comer a diario, posiblemente con esto pretendía un cambio de dueño o una nueva venta. La petición de Nicolasa fue aceptada y fue depositada como ella quiso, por lo que debía estar complacida porque su voz y sus ideas fueron escuchadas, además esto le daba tiempo y la comodidad para buscar formas de obtener su libertad. Estos casos nos permiten entender el actuar de ciertos esclavos que, inconformes con su estatus o con sus amos, pretendieron manipular las leyes para su beneficio. Para esta maladaptación debían entender la normatividad que los protegía, conocer las instancias ante las cuales podían apelar o pedir misericordia y conocer el castellano, es decir que debían integrarse bien a la sociedad para poder usar los conocimientos nuevos en beneficios personales o para conseguir su libertad, con esta rebeldía no pretendieron alterar el sistema impuesto por los ibéricos, solo buscaban mejorar o subir de nivel en la escala social o en el caso de Bárbara Teresa, vengarse de los españoles por las injusticias.

## Conclusiones

La integración y resistencia fueron procesos que se dieron cotidianamente y que están presentes en todas las culturas, pero han sido poco estudiados en el caso de la esclavitud africana, en parte porque se ha tendido a pensar que los africanos, al haberse insertado involuntariamente en América no generaron verdaderos lazos o nexos, o que poco o nada aportaron a la cultura criolla. A pesar de esta situación, todos los habitantes —españoles, indios y negros— debieron pasar por un proceso adaptativo entre sí para poder conformar identidades y grupos sociales en los diferentes reinos en las Indias, aportando en diferentes medidas rasgos culturales propios de sus territorios, reflejados en su actuar y en las formas de resistencia.

Gracias a las estrategias de control, y a la creación de nuevas instituciones donde los esclavos podían formar parte de ellas, posibilitaron la creación de redes sociales, estas redes obedecieron a diferentes índoles para proteger sus tradiciones, es decir que fungió como un medio de resistencia, pues no solo se hispanizaron como quería la Corona, también lograron crear nuevas identidades afroamericanas.

Pese a que la maladaptación estuvo presente, hasta la fecha no se ha hecho mucho hincapié porque es más difícil de comprobar en comparación a las rebeliones cimarronas, estas últimas fueron mucho más documentadas por las personas de la época y porque generaron más cambios en los paradigmas sociales que las manifestaciones pacíficas o simbólicas. Si bien las formas no bélicas de resistencias fueron menos documentadas, no implica que no se puedan encontrar, un ejemplo de ello es la maladaptación, que se reflejó en actos como el amancebamiento, tema recurrente en toda la monarquía hispánica, fue un fenómeno entre los sectores bajos que poseían gran movilidad. Los amancebados, en este caso los esclavos negros y libres, generaban caos no solo en los censos, también en la sociedad, donde la Corona no podía ejercer control debido a que desconocían de su existencia. A su vez, ponían en duda el control que ejercían los funcionarios y su capacidad de vigilancia, la proliferación de los amancebados y la falta de castigos se conocieron rápidamente, disminuyendo el respeto a la ley y el temor a la autoridad, lo cual debilitó al Estado y a sus jerarquías.

Pese a la vigilancia y a la reglamentación civil y religiosa, los esclavos rompían con la cotidianidad y quebrantaron la ley. Gracias a las continuas rupturas, los esclavos pudieron en algunos casos evadir a la justicia, por ejemplo, con los amancebados fueron laxos, puesto que las autoridades también incurrían en el mismo delito, convirtiéndose en una mala enseñanza y algo común y aceptado; la conformación de núcleos familiares no estaba avalada por la Iglesia ni contaban con un registro y sus manifestaciones africanas se hacían en la clandestinidad. También se dio en comportamientos malinten-

cionados como la creación de chismes, escándalos y rumores. Con la maladaptación y la desobediencia la imagen de la monarquía se resquebrajaba, disminuyendo su capacidad de ejercer control y obediencia. Los esclavos se aprovecharon de esta situación para mejorar sus situaciones con el detrimento o perjuicio de sus amos, tanto a nivel público como a nivel jurídico.

Otra maladaptación de las costumbres hispanas se dio con el idioma, a pesar de que el castellano era la lengua que todos debían hablar, fungió como mediador entre las culturas y pensamientos de los africanos que procedían de diferentes grupos lingüísticos, así pudieron crear sus redes y sus reuniones para celebrar su africanidad a espaldas de las autoridades. El cuerpo también se usó para mal adaptar las normas y evadir el control social, en este sentido, la brujería y el amancebamiento fueron muestras claras de este tipo de resistencia. En el caso de las reuniones de africanos para recrear sus costumbres, al realizarlas en las noches en lugares secretos y apartados lograban pasar desapercibidos, gracias a la alta población esclava y por su lejanía de los centros urbanos la vigilancia era escasa. Además, al tener una evangelización deficiente sus amos poco detallaron en el nivel de religiosidad de sus esclavos.

Finalmente, los lazos matrimoniales mixtos o entre africanos, implicaron no solo una integración de doble vía, también es una maladaptación de las instituciones, pues no fueron creadas para que los esclavos se unieran con españoles, hubo una modernización de ellas, lo que, a su vez, ayudó a fortalecer las redes sociales esclavas, ascendían de nivel social, económico y cultural. Este capítulo pretendió mostrar una forma de resistencia africana diferente al cimarronaje, aunque hay muchas más como la maladaptación,y por ello, es importante invitar a más investigadores a destacarlas y hacerlas visibles.

Este capítulo hace parte de mi tesis doctoral titulada *Estrategias de integración de los esclavos africanos en Antioquia y Popayán, siglo XVII*, en la Pontificia Universidad Católica de Chile, financiada por CONICYT, para doctorados nacionales, con la beca número 21150025,

y apoyada por el proyecto Rebellion and Resistance in the Iberian Empires, 16th-19th centuries, European Commission (Brussels).

## Referencias bibliográficas

Aguirre, C. (2005). *Breve historia de la esclavitud en el Perú: una herida que no deja de sangrar*. Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Akers, R. L. (2017). *Social learning and social structure: a general theory of crime and deviance*. Routledge.

Alberro, S. (1992). La historia de las mentalidades: trayectoria y perspectivas. *Historia Mexicana*, *42*, 333-351

Arrazola Caicedo, R. (1986). *Palenque, primer pueblo libre de América*. Cámara de Representantes.

Bastide, R. (1969). *Las americas negras: las civilizaciones africanas en el nuevo mundo* Alianza Ed.

Bermúdez, I. C. (2001). *Imágenes y representaciones de la mujer en la Gobernación de Popayán*. Corporación Editora Nacional Universidad Andina Simón Bolívar.

Borrego Plá, M. (1973). *Palenques de negros en Cartagena de Indias a fines del siglo XVII*. Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.

_____ (1983). *Cartagena de Indias en el siglo XVI*. Escuela de Estudios HispanoAmericanos de Sevilla.

_____ (1994). La conformación de una sociedad mestiza en la época de los Austrias 1540- 1700. In *Historia Económica y Social del Caribe Colombiano* (pp. 59-108). Ediciones Uninorte-ECOE Ediciones.

Böttcher, N. (2011). Introducción: sangre, mestizaje y nobleza. En N. Böttcher, B. Hausberger, y M. Hering Torres (Eds.), *El peso de la sangre: limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico* (pp. 9-28). Colegio De México.

Bowser, F. (1974). *El esclavo africano en el Perú colonial: 1524-1650*. Siglo XIX.

Burke, P. (1995). *La fabricación de Luis XIV*. Nerea.

_____ (2006). *Formas de historia cultural*. Alianza Editorial.

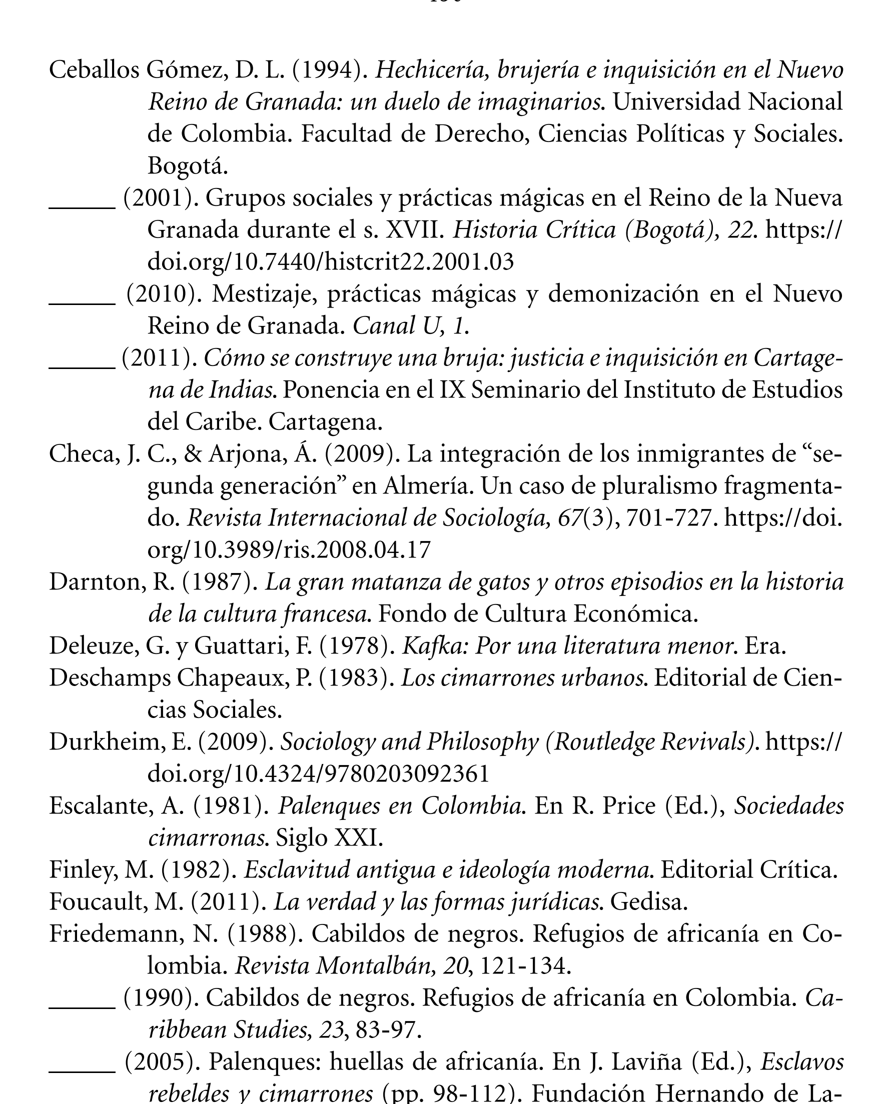
_____ (2007). *Historia y teoría social*. Amorrortu.

_____ (2010a). *Hibridismo cultural: reflexiones sobre teoría e historia*. Akal.

_____ (2010b). *La traducción cultural en la Europa moderna*. Akal.

Burns, K. (2010). *Into the Archive: Writing and Power in Colonial Peru*. Duke University Press.

Castel, R. (1997). *Las metamorfosis de la cuestión social: una crónica del salariado*. Paidós.



Ceballos Gómez, D. L. (1994). *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada: un duelo de imaginarios.* Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Bogotá.

_____ (2001). Grupos sociales y prácticas mágicas en el Reino de la Nueva Granada durante el s. XVII. *Historia Crítica (Bogotá), 22.* https://doi.org/10.7440/histcrit22.2001.03

_____ (2010). Mestizaje, prácticas mágicas y demonización en el Nuevo Reino de Granada. *Canal U, 1.*

_____ (2011). *Cómo se construye una bruja: justicia e inquisición en Cartagena de Indias.* Ponencia en el IX Seminario del Instituto de Estudios del Caribe. Cartagena.

Checa, J. C., & Arjona, Á. (2009). La integración de los inmigrantes de "segunda generación" en Almería. Un caso de pluralismo fragmentado. *Revista Internacional de Sociología, 67*(3), 701-727. https://doi.org/10.3989/ris.2008.04.17

Darnton, R. (1987). *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa.* Fondo de Cultura Económica.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1978). *Kafka: Por una literatura menor.* Era.

Deschamps Chapeaux, P. (1983). *Los cimarrones urbanos.* Editorial de Ciencias Sociales.

Durkheim, E. (2009). *Sociology and Philosophy (Routledge Revivals).* https://doi.org/10.4324/9780203092361

Escalante, A. (1981). *Palenques en Colombia.* En R. Price (Ed.), *Sociedades cimarronas.* Siglo XXI.

Finley, M. (1982). *Esclavitud antigua e ideología moderna.* Editorial Crítica.

Foucault, M. (2011). *La verdad y las formas jurídicas.* Gedisa.

Friedemann, N. (1988). Cabildos de negros. Refugios de africanía en Colombia. *Revista Montalbán, 20*, 121-134.

_____ (1990). Cabildos de negros. Refugios de africanía en Colombia. *Caribbean Studies, 23*, 83-97.

_____ (2005). Palenques: huellas de africanía. En J. Laviña (Ed.), *Esclavos rebeldes y cimarrones* (pp. 98-112). Fundación Hernando de Larramendi Tavera.

Frutta, E. (2002). Limpieza de sangre y nobleza en el México colonial: la formación de un saber nobiliario (1571-1700). *Jahrbuch Für Geschichte Lateinamerikas, 39*(1). https://doi.org/10.7767/jbla.2002.39.1.217

Giraldo Botero, C. (2001). Esclavos Sodomitas en Cartagena colonial. Hablando del pecado nefando. *Historia Crítica*, 20, 171-178. https://bit.ly/3hVDRkU

Gluckman, M. (1955). *Custom and Conflict in Africa.* Oxford University Press.

Goffman, E. (1971). *La presentación de la persona en la vida cotidiana.* Amorrortu.

Góngora Góngora, M. y Mentalidades (1986). *Historia de las mentalidades.* EDEVAL.

Guha, R. (1982). *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society*. Oxford University Press.

_____ (1998). *A Subaltern Studies Reader*. University of Minnesota Press.

Guha, R. y Spivak, G. (1988). *Selected Subaltern Studies.* Oxford University Press.

Herrnstein, R. (1995). Criminogenic Traits. En J. Wilson y J. Petersilia (Eds.), *Crime.* ICS Press, Institute for Contemporary Studies.

Herzog, T. (2004). *Upholding Justice: State, Law and the Penal System in Quito* (1650-1750). University of Michigan Press.

Jouve Martín, J. R. (2005). *Esclavos de la ciudad letrada: esclavitud, escritura y colonialismo en Lima* (1650-1700). IEP.

Klein, H. y Vinson III, B. (2013). *La esclavitud en América Latina y el Caribe.* El Colegio de México.

Konetzke, R. (1960). Los mestizos en la legislación colonial. *Revista de Estudios Políticos, 112*, 118. https://bit.ly/3w9Kdph

Langue, F. (1994). La historia de las mentalidades y la América colonial (América española, Brasil). Selección bibliográfica. *Redial: Revista Europea de Información y Documentación sobre América Latina, 4.*

Laviña, J. (1994). Rebeldes y tambores. Cimarrones cubanos. En P. García Jordán, M. Izard y J. Laviña (Eds.), *Memoria, creación e historia. Luchar contra el olvido* (pp. 201-207). Universitat de Barcelona Publicacions.

_____ (1995). Resistencias afroamericanas y otros cimarrones. *Anuario de IEHS, 10*, 261.

_____ (1998). Comunidades afroamericanas. Identidad de resistencia. *Boletín Americanista, 48*, 139-151.

_____ (2005). *Esclavos rebeldes y cimarrones.* Fundación Hernando de Larramendi Tavera.

Le Goff, N. y Pierre, N. (1974). *Faire De L"histoire.* Gallimard.

Lenis Ballesteros, C. (2007). *Una tierra de oro. minería y sociedad en el nordeste de Antioquia. siglos XVI-XIX*. IDEA.

Levi, G. (1990). *La herencia inmaterial: la historia de un exorcista piamontés del siglo XVII*. Nerea.

López Fernández, M. del P. (2009). El concepto de anomia de Durkheim y las aportaciones teóricas posteriores. *Iberóforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana, IV*(8), 130-147. https://bit.ly/36aigTi

Lorandi, A. M. (2000). Identidades ambiguas. Movilidad social y conflictos en los Andes, siglo XVII. *Anuario de Estudios Americanos, 57*(1). https://doi.org/10.3989/aeamer.2000.v57.i1.261

Lucena Salmoral, M. (1962). Levantamiento de esclavos en Remedios. *Boletín Cultural y Bibliográfico, 5*(9), 1127-1962.

_____ (2000). Leyes para esclavos: El ordenamiento jurídico sobre la condición, tratamiento, defensa y represión de los esclavos en las colonias de la América española. En *Madrid: Fundación Ignacio Larramendi*. https://bit.ly/3hRJsbJ

_____ (2005). *Los códigos negros de la América Española*. Ediciones UNESCOUniversidad de Alcalá.

Lynch, J. (2009). *Los Austrias, 1516-1700*. Crítica.

Masferrer León, C. V. (2013). *Muleke, negritas y mulatillos: niñez, familia y redes sociales de los esclavos de origen africano en la ciudad de México, siglo XVII*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Maya Restrepo, L. A. (1992). Las brujas de Zaragoza: resistencia y cimarronaje en las minas de Antioquia, Colombia 1619-1622. *América Negra 4*, 85-98. Bogotá.

_____ (1996). África: legados espirituales en la Nueva Granada, siglo XVII. *Historia Crítica 12*, 29-42. Bogotá. https://doi.org/10.7440/histcrit12.1996.03

_____ (1998). "Brujería" y reconstrucción étnica de los esclavos del Nuevo Reino de Granada, siglo XVII. En *Geografía humana de Colombia. Los afrocolombianos* (Instituto, Vol. 6). Bogotá.

Mcfarlane, A. (1986). Cimarrones y palenques en Colombia: siglo XVIII. *Revista Historia y Espacio, 14*, 53-78.

Mellafe, R. (1959). *Introducción de la esclavitud negra en Chile: tráfico y rutas*. Editorial Universitaria de Chile.

Milledge Nelson, S. (2006). *Handbook of gender in archeology*. Altamira Press.

Montoya Muñoz, S. C. (2021). *Formas de integración de los esclavos negros en las gobernaciones de Antioquia y Popayán, siglo XVII*. Pontificia Universidad Católica de Chile.

Mussy, L. y Valderrama, M. (2011). *Historiografía postmoderna. Conceptos, figuras, manifiestos*. RIL Editores y Universidad Finis Terrae.

Navarrete, M. C. (2001). Cimarrones y palenques en las provincias al norte del Nuevo Reino de Granada siglo XVII. *Revista Fronteras de la Historia, 6*, 97-126. https://doi.org/10.22380/20274688.703

______ (2003). Los palenques. Reductos libertarios en la sociedad colonial, siglos XVI y XVII. *Revista Historia y Sociedad, 7*(14), 77-96. https://bit.ly/3MDdXjP

______ (2008). *San Basilio de Palenque: memoria y tradición. Surgimiento y avatares de las gestas cimarronas en el Caribe colombiano*. Programa Editorial Universidad del Valle.

______ (2012). *Génesis y desarrollo de la esclavitud en Colombia siglos XVI y XVII*. Programa Editorial Universidad del Valle.

Olavarría Gambi, M. (2013). Costos del delito y la violencia: conceptos y métodos. *Estudios de Seguridad y Defensa, 1*.

Patterson, O. (1982). *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Harvard UP.

Poumier Taquechel, M. (1986). El suicidio esclavo en Cuba en los años 1840. *Anuario de Estudios Americanos, XLIII*, 69-86.

Rappaport, J. y Cunnins, T. (2016). *Más allá de la ciudad letrada: letramientos indígenas en los Andes*. Universidad del Rosario, Universidad Nacional de Colombia.

Rappaport, R. A. (2008). La maladaptación en los sistemas sociales. *Boletín CF+s, 37*. https://doi.org/10.7760/bcf.s

Rochcau, G. (1987). Intégration ou assimilation. Migration et patience. *Hommes et Migrations, 1100*, 38-42.

Rodriguez, F. (1984). *Cimarron revolts and pacification in new Spain: the isthmus of Panama and colonial Colombia, 1503-1800*. University Microfilms International.

Rodríguez, P. (1991). *Seducción, amancebamiento y abandono en la Colonia*. Fundación Simón y Lola Guberek.

______ (1996). *Sentimientos y vida familiar en el Nuevo Reino de Granada siglo XVIII*. Ariel.

Sánchez Cobos, A. (2019). Rebeldías y resistencias esclavas en la historiografía sobre Cuba, siglo XIX. *HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local, 11*(21), 249-284. https://doi.org/10.15446/historelo.v11n21.73106

Sánchez Mojica, D. (2016). La bruja negra como alteridad abismal del poder esclavista: Cartagena de Indias, 1618-1622. *Nómadas, 45*, 155. https://bit.ly/364U44H

Schwartz, S. B. (1977). Resistance and Accommodation in Eighteenth-Century Brazil: The Slaves" View of Slavery. *The Hispanic American Historical Review*, *57*(1), 69. https://doi.org/10.2307/2513543

Scott, J. (2003). *Los dominados y el arte de la resistencia.* Txalaparta.

Splendiani, A. M., Sánchez Bohorquez, F. y Luque de Salazar, E. C. (1997). *Cincuenta anos de inquisicion en el tribunal de Cartagena de Indias 161-1660* (Pontificia). Bogotá.

Szrmuk, M. y McKee, R. (2009). *Diccionario de Estudios Culturales latinoamericanos.* Instituto Mora, Siglo XXI.

Thompson, E. P. (1995). *Costumbres en común.* Crítica.

Thorton, J. (2004). *A África e os africanos na formação do mundo atlântico.* Elsevier.

Twinam, A. (1991). Honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial. En A. Lavrin (Ed.), *Sexualidad y matrimonio en Hispanoamérica, siglos XVI-XVII.* Editorial Grijalbo.

Undurraga, V. (2012). *Los rostros del honor. Normas culturales y estrategias de promocion social en chile colonia, siglo XVIII.* Centro de investigaciones Diego Barros Arana, DIBAN, Editorial Universitaria.

Vainfas, R. (1989). *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil.* Campus.

Valencia LLano, A. (1988). El chisme y el escándalo en la sociedad colonial. *Estudios Sociales*, *3*.

Vignaux Sanchez, H. (2002). *Marginación de negros y mulatos.* Universidad del Jujuy.

Vila Vilar, E. (1977a). *Hispanoamérica y el comercio de esclavos.* Escuela de Estudios Hispano-americanos.

_____ (1977b). La esclavitud americana en la política española del siglo XIX. *Anuario de Estudios Americanos*, *34*.

_____ (1989). los estudios sobre esclavitud africana en España en el último medio siglo. *Revista de Indias*, *49*, 187.

_____ (1990). La postura de la Iglesia frente a la esclavitud: siglos XVI y XVII. En F. de P. Solano Pérez-Lila y A. Guimerá Ravina (Eds.), *Esclavitud y derechos humanos: la lucha por la libertad del negro en el siglo XIX: Actas del Coloquio Internacional sobre abolición de la esclavitud.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC, Centro de Estudios Históricos.

_____ (1996). *Los abolicionistas españoles del siglo XIX*. Ediciones Cultura Hispánica.
_____ (2003). *Grafías del imaginario: representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XIII)*. Fondo de Cultura Económica.
_____ (2006). Crisis colonial y abolicionismo. En *La excepción americana: Cuba en el ocaso del imperio colonial.*: Fundación Instituto de Historia Social.
Vovelle, M. y Duby, G. (2000). *Historia de las mentalidades: homenaje a Georges Duby*. Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Departamento de Ciencias Históricas.
Zahler, R. y Herzog, T. (2005). *Honor, Corruption, and Legitimacy: Liberal Projects in the Early Venezuelan Republic, 1821-50.* ProQuest Dissertations, University of Chicago.

# Categorías étnico-raciales en Nicaragua en fuentes extranjeras desde una perspectiva decolonial (1821-1850)[1]

Ronald Soto-Quirós
Université de Bordeaux/AMERIBER, Université Bordeaux Montaigne
ronald.soto-quiros@u-bordeaux.fr
https://orcid.org/0000-0002-3312-4777

## Introducción

En 1991, el investigador en antropología y estudios culturales, Roger N. Lancaster, publica un artículo titulado "Skin Color, Race, and Racism in Nicaragua". En dicha propuesta, el autor además de establecer una diferenciación de orden geográfico-étnica entre la costa Pacífica —considerada tradicionalmente como mestiza— y la costa Atlántica/Caribe con su población afrodescendiente, expresa la existencia de un sistema fenotípico en este país que sería reconocido por todos en al menos ciertos contextos: "blanco", "moreno" y "negro". "Blanco" designaría a las personas principalmente de origen europeo; "moreno" las personas de pelo marrón y piel morena, la

1 El trabajo fue realizado sin ningún tipo de financiamiento en particular y dentro del grupo *Recherches Américanistes* del laboratorio pluridisciplinario sobre la Península ibérica y América Latina AMERIBER de la Université Bordeaux Montaigne.

mayoría mestiza –siendo mestizo un término cultural y no fenotípico– y, "negro" que podía denotar a las personas de origen africano, o algunas veces, personas de apariencia puramente indígena (Lancaster, 1991, p. 343).

Sin embargo, Lancaster agrega a su reflexión que existen términos políticamente más correctos que conforman otro sistema y que pueden considerarse como inflados y que son empleados especialmente en presencia de la persona de la que se está hablando. Así tenemos: "chele" que correspondería en términos fenotípicos al "blanco, pelo de color claro, "ojos azules""; "blanco" que representaría al "moreno, pelo oscuro, piel morena" —aquí los morenos serían "blancos"— y; "moreno", "negro, de piel negra o muy oscura" —en este caso los negros se volverían morenos— (Lancaster, 1991, p. 343).

Esa interpretación de los años 1990, podríamos decir que es válida hoy en día. Estaríamos frente a una interpretación de los llamados "legados coloniales". Según entiende Walter Mignolo: "Los legados del Imperio Español en las Américas conectan los siglos XV y XVI con el presente, ya sea el de las sociedades plurilingüísticas y multiculturales andinas o mesoamericanas en Latinoamérica o las culturas latinas emergentes en los Estados Unidos" (Mignolo, 2009, p. 168).[2] De igual manera, podríamos situarnos en presencia de resabios de lo que Aníbal Quijano ha llamado la "colonialidad del poder"[3] —en lo concerniente a la dominación colonial— y considera-

2 El concepto no tiene la pretensión de articular continuidades históricas y lineales.

3 El concepto de colonialidad del poder acuñado por el sociólogo peruano Aníbal Quijano (1928-2018) en 1992 es parte de los enunciados del grupo, programa o red multidisciplinar y multigeneracional modernidad/colonialidad (M/C). Desde hace unos 20 años, este colectivo ha proporcionado una serie de supuestos o interpretaciones teóricas con el fin de afianzar una postura de pensamiento crítica y procurar construir un discurso de tipo decolonial o descolonial –apartándose del poscolonialismo–. Su producto científico ha sido prolífico y variado. Entre sus principales actores están los sociólogos Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel y Agustín Lao-Montes, los semiólogos Walter Mignolo y Zulma Palermo, la pedagoga Catherine

do como uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial del poder capitalista y cuya acción se enmarca en el llamado sistema-mundo colonial moderno.[4]

En este sentido nuestro artículo, en la perspectiva del bicentenario de la independencia de Centroamérica, intentará centrarse en la narrativa étnico-racial concerniente a Nicaragua entre 1821 y 1850. De este modo, el estudio se dividirá en tres secciones principales: en un primer lugar nos encargaremos de hacer un rápido recorrido desde la perspectiva de la colonialidad del poder sobre la "raza" de los estudios étnicos sobre Nicaragua y la persistencia de las categorías étnico-raciales en su historia; luego nos vamos a focalizar en la visión externa de lo étnico en Nicaragua entre el fin del período colonial y los primeros años de vida independiente y, finalmente, nos centraremos en las categorías étnico-raciales en el país de lagos y volcanes que se perfilan en viajeros y diversas obras internacionales entre los años 1830 y 1850.

## Colonialidad del poder, "raza" y estudios étnicos sobre Nicaragua

En la actualidad, ciertos estudios reivindican la realidad multiétnica y pluricultural de Nicaragua (Álvarez Arzate, 2006). Asimismo, algunos tratan de destacar la diversidad étnica de esta nación, las tres Nicaraguas: la mestiza, la indígena y la afrodescendiente frente a una idea generalizada de una homogénea Nicaragua mestiza (Villalta, 17 de agosto de 2020; Villalta, 15 de agosto de 2020; González, 13

---

Walsh, los antropólogos Arturo Escobar y Fernando Coronil, el crítico literario Javier Sanjinés y los filósofos Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, María Lugones y Nelson Maldonado-Torres. También podría mencionarse el trabajo del portugués Boaventura De Sousa Santos sobre la descolonización.

4 Véase el trabajo de Martínez Andrade (2008) con base a los estudios de Aníbal Quijano sobre la colonialidad, de Enrique Dussel sobre la historia mundial y de Immanuel Wallerstein sobre el sistema-mundo. También véase otra reflexión del mismo autor: (Martínez Andrade, 2011). Una lectura crítica sobre el sistema mundo: (Castro Orellana, 2016).

de marzo de 2017). Por otro lado, existe el afán de visibilizar la marginación, la plurietnicidad y el multilingüismo del Caribe —o tradicionalmente llamado Costa Atlántica— nicaragüense que representa casi el 50 % del territorio del país y usualmente marginalizado (Henríquez, 1991; Grigsby, 2003; Herra Monge, 2011). Desafortunadamente, las investigaciones nos llevan a confirmar la persistencia del racismo en Nicaragua (Cunningham Kain *et al.,* 2006; Cunningham Kain, *et al.,* 2008).

Esta realidad es parte del legado colonial como indican los teóricos de la colonialidad del poder. Esta teoría desconstruccionista y descolonialista tiene como uno de sus pilares la idea de la "raza". Esta es considerada como uno de los elementos constitutivos del patrón global de poder capitalista. La idea de "raza" en tanto estructura biológica que diferenciaba a la población fue su instrumento mayor, una primera categoría social de la modernidad o una categoría central de la diferenciación o clasificación social de la colonialidad (Morreo, 2010; Quintero, 2010).

La "raza" conformó, junto con el trabajo y el género, las tres categorías sobre las cuales se estableció ese patrón de la colonialidad del poder. La "raza" se definió en términos fenotípicos y biológicos que condicionaron el surgimiento en los territorios americanos de una sociedad piramidal y epidérmicamente diferenciada (Martínez Andrade, 2011, pp. 7, 10). Como indica Sergio Caggiano, "Quijano introduce la cuestión racial como una urgencia teórica y política, dando forma a una de las intervenciones de mayor impacto de la perspectiva decolonial" (Caggiano, 2015, p. 161). El mismo Quijano explica al respecto:

> América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera *id-entidad* de la modernidad. Dos procesos convergieron y se asociaron en la producción de dicho espacio/tiempo y se establecieron como los dos ejes fundamentales del nuevo patrón de poder. De una parte, la codificación de las diferencias entre con-

> quistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. Esa idea fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de dominación que la conquista imponía. Sobre esa base, en consecuencia, fue clasificada la población de América, y del mundo después, en dicho nuevo patrón de poder. De otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control de trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial. [...] La idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América. [...] La formación de relaciones sociales fundadas en dicha idea, produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: *indios, negros y mestizos* y redefinió otras. [...] En otros términos, raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación básica de la población. (Quijano, 2000, p. 202)

Esta interpretación descolonial —a pesar de las críticas que existan para este programa[5]— y su visión de la categorización étnico-racial nos sirve de pretexto y sustento para reconocer el peso de este aspecto en las historias latinoamericanas. De esta manera, siendo muy relevante la diferenciación somática o corpórea, podemos localizar para el período colonial una infinidad de estudios históricos en cuanto al área latinoamericana que explican los avatares de la nomenclatura étnico-racial y de la vivencia del mestizaje y algunos desde la perspectiva de la colonialidad del poder (Cardona Rodas, 2017, 572; Castro-Gómez, 2014). El acceso a ciertas fuentes existentes ha permitido desmenuzar muy acertadamente ese sistema étnico-racial para Latinoamérica. El caso centroamericano no ha sido descuidado en este sentido y, por supuesto, tampoco el nicaragüense (Romero Vargas, 1988; Romero Vargas, 1991).

5 Al respecto del concepto de "colonialidad del poder" hay muchísimos análisis. Véase: (Esterman, 2014). Lo que se considera el giro o inflexión descolonial/decolonial es objeto de muchísimos estudios y críticas. Véase: (Puyol, 2015). Algunas de las diferentes críticas sobre las teorías decoloniales –a veces consideradas también como esencialistas– pueden verse en: (O' Connor Acevedo, 2016; Zapata, 2018; Artavia, 24 de mayo de 2015).

Por otro lado, es importante recordar que en el siglo XIX se consolidan una serie de nuevas interpretaciones teóricas sobre las "razas" o taxonomías racialistas especialmente desde mediados del siglo, herederas en parte de los sistemas clasificatorios del mundo natural de la época de la Ilustración (Moussa, 2003). En el caso de Latinoamérica, Laura Catelli —asimismo desde la visión descolonial—explica cómo esas teorías racialistas que se forjaron en Europa no llegaron a la realidad latinoamericana a asentarse sobre una *tabula rasa*: "En las ex-colonias operaba desde la época de la conquista un paradigma racial específico y complejo, diferente del paradigma moderno y las ideas de la eugenesia que llegan desde Europa en el siglo XIX" (Catelli, 2017, p. 135).

Catelli también considera que hubo una transcripción de un discurso político a uno científico —en el caso de la eugenesia— y que incidió en la forja de conceptos raciales como "mestizaje" que emergen hacia finales del siglo XIX y que pueden ser considerados como legados coloniales y efectos de la colonialidad del poder (Catelli, 2017, pp. 131-132, 138-140). Para el período de la segunda mitad del siglo XIX y principios del siglo XX existen sugestivos y copiosos trabajos que tratan de explicar el surgimiento o desarrollo de propuestas racialistas en Europa. Asimismo, diversas obras tratan de explicar la evolución de las ideas raciales y la recepción/adaptación de corrientes extra-latinoamericanas en la región durante este período.[6]

Igualmente, el recurso al relato de viaje ha permitido analizar las descripciones corpóreas y comportamentales plasmadas por europeos y norteamericanos sobre los pueblos latinoamericanos en particular para el período de la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX y para el caso de los viajeros que visitaron Centroamérica entre 1821 y los años 1940 se han realizado diversos estudios (Soto Quirós, 2010; Alvarenga, 2013; Alvarenga *et al.*, 2018). No cabe

6 Para el caso de Nicaragua un estudio sugestivo sobre las ideas raciales en Nicaragua en el siglo XIX en la época de la invasión filibustera norteamericana (1855-1857): (Beer, 2016).

duda de que los viajeros constituyen una fuente muy apreciada pues recordemos que en el siglo XIX existía entre estos un afán de narrar de la manera más minuciosa los nuevos estados latinoamericanos y sus poblaciones para satisfacer intereses científicos, geoestratégicos, económicos o políticos.

Por otra parte, cabe destacar que hoy el asunto étnico también es parte de la agenda de las tendencias académicas que procuran reivindicar los variados orígenes de los habitantes de los países latinoamericanos con el objetivo de romper con el mito excluyente/incluyente de la existencia de sociedades homogéneas. Como señala Luis Martínez Andrade:

> La colonialidad del poder iniciada en el siglo XVI se consolidara [sic] en el XIX, con posterioridad a los procesos de independencia. En este sentido Quijano señala que el segundo momento de la colonialidad del poder se expresa en la construcción de los Estados nacionales. La formación del Estado-nación en América Latina es otra expresión no solo de la colonialidad, sino de la lógica del *sistema-mundo*. Este autor afirma que durante el proceso de organización de los Estados nacionales se excluyó a la mayoría mestiza, negra e indígena de las decisiones reales (Martínez-Andrade, 2011, p. 11).[7]

Esa idea de nación homogénea en el caso de Nicaragua estuvo, sin duda, muy influida por los textos producidos al exterior del país. Podemos mencionar aquí dos autores simbólicos que escribieron sobre Centroamérica y, en particular, sobre Nicaragua en la década de 1850 y 1860: el periodista, editor, novelista, geógrafo, explorador, etnólogo, arqueólogo y diplomático norteamericano e importante personaje en la antropología norteamericana Ephraim George Squier (1821-1888) (Barnhart, 2005) y el periodista y político alemán Friedrich Wilhelm Adolph Marr (1819-1904) (Zimmermann, 1986).

---

7 Sobre este tema ver directamente en (Quijano, 2000, pp. 225-238). Como ejemplo, una obra que recurre a la idea de la colonialidad y el asunto étnico en las sociedades latinoamericanas del siglo XIX y XX es: (Soruco Sologuren, 2011).

Squier visita Centroamérica en 1849 y 1853 y es un autor reputado en el desarrollo de la antropología norteamericana. A través de sus textos sobre la región centroamericana, el estadounidense se muestra como un ardiente defensor de las teorías raciales (Vargas, 2008, pp. XXIX-XXIII, 38-76). Marr, quien realiza un viaje por Centroamérica y vive en Costa Rica en los años 1850, es conocido por la forja del concepto de antisemitismo. Su relato sobre Centroamérica —*Reise durch Central-Amerika*— fue publicado en dos volúmenes en 1863 en Hamburgo por Otto Meißner (Marr, 2004). Con su experiencia en los territorios del istmo, el alemán trata de confirmar sus tesis sobre las jerarquías raciales y recrea en su relato de viaje importantes precisiones de orden racista sobre la población en Nicaragua (Schramm, 2007; Mackenbach, 2016, pp. 74-76; Alvarenga Venutolo, 2018, pp. 66-73).

Squier es considerado en su época como una de las mayores autoridades sobre Nicaragua. Sus diversos trabajos se pueden entender como estudios científicos donde se reúne una enorme bibliografía (Squier, 1852; Squier, 1855a; Squier, 1855b; Squier, 1855c; Squier, 2005). En las publicaciones de 1852 a 1858 se estabiliza una visión étnica sobre Nicaragua dando se hallan cifras y descripciones muy precisas sobre los diferentes grupos étnicos. Para el autor, la "mezcla de sangre entre los elementos componentes de la población de Nicaragua es tan compleja que, a despecho de la diversidad de razas, las diferentes de castas es apenas perceptible" (Squier, 1989, p. 176, original, Squier, 1852, p. 268). Por su lado, Marr —bastante obsesionado por la mezcla étnica en Nicaragua y lo que considera el resultado negativo de esa hibridez— se atreve a indicar que: "el nicaragüense siempre me ha parecido un bastardo de dos almas, de la cuales una ha entrado en un cerdo y la otra en un tigre" (Marr, 2004, p. 192).

En 1873, el ingeniero francés Paul Lévy (1840-1886) elabora una de las obras más importantes sobre Nicaragua, un volumen en español que en las décadas futuras será una referencia nacional e internacional sobre este país. En su trabajo *Notas geográficas y econó-*

*micas sobre la República de Nicaragua. Su historia, topografía, clima, producciones y riquezas, población y costumbres, gobiernos, agricultura, industria, comercio, etc.* —basado también en una amplia bibliografía y entre ésta las obras de Squier y el relato de Marr— Lévy propone una amplia explicación pseudo-antropológica de la situación étnica de Nicaragua y también aporta una serie de cifras sobre los diferentes grupos étnicos.

Para Lévy, el futuro de Nicaragua está comprometido por el "cruzamiento" de "razas". Su idea es la siguiente: "La población actual de Nicaragua es esencialmente mestiza. Se compone de los descendientes de razas muy diferentes" (Lévy, 1873, p. 207). Su reflexión étnica ya había sido publicada en *Bulletin de la Société de Géographie* de París en 1871. En ese artículo, Nicaragua es un ejemplo de hibridez: "es uno de los países del mundo donde mejor se pueden observar las razas mestizas" (traducción nuestra; Lévy, 1871, p. 5). Esa condición había llevado a la "degeneración creciente" de la población nicaragüense (traducción nuestra; Lévy, 1871, pp. 16, 24).

Estas visiones externas incidieron en las visiones étnicas de las élites nacionales. Por ahora, ha quedado más o menos claro —muchas veces desde la perspectiva de los estudios del nacionalismo y de la nación— la construcción histórica de naciones homogéneas y la estrategia utilizada en términos étnicos por las élites centroamericanas de finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX con el fin de categorizar a la población de sus países, o sea, el proceso de ladinización en la Centroamérica liberal (Díaz Arias y Soto Quirós, 2006; Díaz Arias, 2007; Alvarenga Venutolo, 2012; Casaús Arzú; 2014). Los trabajos sobre la Nicaragua mestiza de Jeffrey L. Gould y el nacionalismo oficial mestizo de Juliet Hooker son parte de esa deconstrucción (Gould, 1993; 1995a; 1995b; 1996; 1997; 1998, 2016, pp. 1-41; Hooker, 2005, 2018; Pineda, 2006).

El censo de 1776 dividía a los nicaragüenses en "españoles", "mestizos", "mulatos" e "indios". En 1867 y 1883, los censos mantienen estas categorías de origen colonial, aunque "español" se vuelve "blanco" y además de "mulato" se usa "negro" y "zambo". En la distribución nacional de 1883 hallamos un 32% de "indios"; un 18 % que eran "mestizos"; un 30 % de"mulatos"; un 7 % de "negros"; un 7 % de "blancos" y un 6 % de "zambos" (Wolfe, 2007, pp. 154, 156). El censo de 1883 establece tipos "bien definidos" como: "blanco puro, indio puro, negro puro, mestizo, mulato y zambo" (pp. 156-158). La Nicaragua especialmente mestiza se visualiza en el informe de 1922 del censo nicaragüense de 1920. En una población de 638 119 habitantes y según el "color" se estimaban como "trigueños" —con un multirol incluyendo indios, mestizos y mulatos— 440 601 habitantes o sea un 69,06 %; "blancos", 107 167, un 16,79 %; "negros", 60 654, 9,51 % del total, "cobrizos" —para racializar la costa caribe y las regiones fronterizas— 29 284, o 4,59% y, "amarillos" —los asiáticos— 413, solamente un 0,06 % (República de Nicaragua, 1922, p. 11; Wolfe, 2007, p. 158).

En esa deconstrucción de lo étnico en Nicaragua, también ha habido interés últimamente en el estudio del componente afro. El historiador de la Biblioteca del Banco Central de Nicaragua (BBCN), Rafael Casanova Fuertes (Rivas, 1954-),[8] escribe en julio del 2009 que es evidente la condición de la Nicaragua actual como un país multiétnico. Sin embargo, el autor considera que la:

> Falta de estudios tanto antropológicos como históricos tiende a generar confusiones y tiene entre otros resultados la ligereza de algunas afirmaciones. Dentro de esta lógica no existe un estudio de las proporciones de cada agrupación y su nivel de mezcolanza, periodo en el que este proceso se vino configurando, hasta dar como

8 Sobre este historiador, investigador del Programa Cultural del Banco Central de Nicaragua desde enero de 2007 y miembro correspondiente de la Academia de Geografía e Historia de Nicaragua a partir del 25 de agosto de 2010, véase: (Anónimo, 13 de abril de 2013).

resultado el universo multicultural que hoy ostentamos (Casanova Fuentes, 2009a).[9]

El artículo de Casanova Fuertes intenta explicar que pese a la presencia de afrodescendientes en Nicaragua no hay que sobredimensionar su peso demográfico y cultural en la región del Pacífico-Centro-Norte del país y considera que en el mestizaje "—señalan algunos especialistas— que el 90 % de la población nicaragüense tiene sangre indígena aún cuando pesen en mayor o menor grado otros ingredientes étnicos, incluido el "pringue" africano y la proporción europea" (Casanova Fuertes, 2009a). El trabajo de este autor es una réplica al estudio realizado por el famoso escritor nicaragüense Sergio Ramírez (1942-) sobre la herencia africana en Nicaragua. Se trata del *Tambor olvidado* (Ramírez, 2007): un trabajo sobre la "mulatez" y la "mulatidad" catalogado como "un ensayo sobre la mezcla racial como base de la mezcla cultural y de la nacionalidad nicaragüense" y como un repaso de la "biblioteca del mestizaje" nicaragüense (Delgado Aburto, 4 de mayo de 2009).

Esta obra de Ramírez se enmarca en la misma tendencia de visualización de la olvidada afrodescendencia en Nicaragua que tiene entre sus primeros investigadores a Germán Romero Vargas (1992; 1993; 1995; 2008) —quien también ha escrito sobre la persistencia de lo indígena en Nicaragua (Romero Vargas *et al.,* 1992)—. Una orientación al estudio de lo afrodescendiente de la que son partícipes académicos como Lowell Gudmundson, Justin Wolfe, Juliet Hooker y Mauricio Meléndez Obando (Gudmundson y Wolfe, 2010, pp. 177-277, 334-352; Gudmundson y Wolfe, 2012; Mélendez, 2001, pp. 341-360; Hooker, 2012). Estos son algunos pasos en el reto aca-

9 También véase el mismo artículo con otro nombre "La afrodescendencia en el Pacífico de Nicaragua: mitos y realidades" en (Casanova Fuertes, 2009b). En esta versión el texto dice más bien: "tiene como resultado la ligereza de algunas afirmaciones". Igualmente, sobre el tema de la población afrodescendiente y como seguimiento de esta reflexión el autor publica: (Casanova Fuertes, 2011 [3 de junio de 2011]).

démico de reconocer ese componente africano en Centroamérica y que forma parte de una tendencia continental americanista (Gudmundson, 2009; Cáceres y Erquicia, 2017; Cunin y Hoffmann, 2013; Hoffmann, 2010).

Sin embargo, consideramos que hay muy poca precisión en los estudios académicos sobre el desarrollo y función de las etiquetas étnicas en Nicaragua en las décadas posteriores a la independencia de Centroamérica y también pocos trabajos sobre las miradas étnicas de este país en el extranjero en el siglo XIX (Soto Quirós, 2011). En la etapa que sigue a la independencia en Hispanoamérica, el sentido republicano de ciudadanía propuesto por las nuevas élites latinoamericanas implicaba también la pretensión de olvidar —al menos en términos teóricos o políticos— esa jerarquía étnico-racial colonial. Ante tal situación, las interrogantes son muchísimas en cuanto al uso, la continuidad, el significado, la desaparición, la mutación, la omisión de las categorías existentes, o bien, el surgimiento de nuevas categorías oficiales, de nuevas interpretaciones emanadas del Estado o el nacimiento de auto-calificativos por parte de la población para representar las diferencias étnico-raciales.

Nuestro propósito aquí no es ahondar en el manejo interno —fuentes locales— de las categorías étnico-raciales en Nicaragua. Analizaremos, sobre todo, las clasificaciones empleadas por los extranjeros que visitaron o que escribieron sobre Nicaragua —sin necesariamente haber visitado o conocido el país— y que a la postre van a influir en la construcción de la autoimagen nacional.[10] En otras palabras, lo que nos incumbe es evaluar cómo hubo un flujo y más bien una recepción de la explicación de la jerarquía racial/colonial latinoamericana en Europa y que participan de la re/construcción de una narrativa clasificatoria y de la generación de un conocimiento de lo hispanoamericano —en nuestro caso de lo nicaragüense— en

10 En cuanto a la incidencia de lo producido en el extranjero en lo nacional, véase: (Davisson, 2017).

el marco de lo considerado como el centro del mundo hegemónico eurocéntrico.[11]

Algunas de las preguntas que podemos hacernos antes de continuar son las siguientes: ¿Cómo eran categorizados o representados los habitantes de Nicaragua en términos étnico-raciales antes del auge del racialismo científico en la segunda mitad del siglo XIX? ¿Cómo fueron exportadas/enunciadas/narradas esas categorías propias de la realidad nicaragüense fuera de la geografía nicaragüense y especialmente en el espacio europeo? Nuestro objetivo es hacer un balance sobre el etiquetaje étnico-racial externo de la población de Nicaragua durante los primeros treinta años después de la independencia centroamericana. Así, nos vamos a interesar en la categorización presentada en diversas fuentes y por autores extranjeros anteriores al trabajo que llevaron a cabo personajes conocidos que visitaron y produjeron información sobre Nicaragua desde inicios de la década de 1850.

Como hemos anotado, Casanova Fuertes nos evoca el interés de conocer las "proporciones de cada agrupación y su nivel de mezcolanza". Evidentemente, esto solo es posible hoy a través de estudios de la estructura o composición genética de las poblaciones con metodologías recientes. Algunas investigaciones para el caso de Nicaragua han permitido tener una noción de los porcentajes de mezcla génica acumulada. El profesor de biología y antropología biológica,

---

11 En el caso particular de A. Quijano etnocentrismo es: "La elaboración intelectual del proceso de modernidad produjo una perspectiva de conocimiento y un modo de producir que dan muy ceñida cuenta del carácter del patrón mundial de poder: colonial/moderno, capitalista y eurocentrado. Esa perspectiva y modo concreto de producir conocimiento se reconocen como eurocentrismo. Eurocentrismo es, aquí, el nombre de una perspectiva de conocimiento cuya elaboración sistemática comenzó en Europa Occidental antes de mediados del siglo XVII, aunque algunas de sus raíces son sin duda más viejas, incluso antiguas, y que en las centurias siguientes se hizo mundialmente hegemónica recorriendo el mismo cauce del dominio de la Europa burguesa" (Quijano, 2000, p. 218).

Bernal Morera, diferencia los porcentajes de mezcla génica acumulada según regiones en Nicaragua y presenta los porcentajes de 47 % de genes amerindios, 37 % europeos y 16 % africanos en la población mestiza en el Pacífico y un 8 % de amerindios, 40 % de europeos y 52 % de origen africano en la población de la región Atlántica/Caribe (Morera-Brenes, 2006). Estos porcentajes varían según los marcadores genéticos que se empleen.[12] Estos estudios contribuyen a romper mitos históricos, pero también podrían ayudar a consolidarlos según la lectura que se haga de los resultados.

Sin embargo, lo que nos importa ahora es sobre todo observar cómo se fueron narrando esos "porcentajes" o "proporciones" por grupos étnicos para un período en el cual las fuentes nicaragüenses no nos facilitan recuentos de población según su origen étnico como los hubo en el período colonial o donde no hallamos censos por "razas" como los que se hicieron en Nicaragua en la segundad mitad del siglo XIX y durante el siglo XX.

## De categorías coloniales a "proporciones" étnico-raciales

Según Germán Romero, a finales del siglo XVIII (1776), Nicaragua albergaba 104 413 habitantes, de los cuales 51 414 eran ladinos, 4 903 españoles y 48 096 indios Los ladinos representaban un 49,24 %, los españoles un 4,69 % y los indios 46,06 %. Romero evoca un proceso de crecimiento numérico de la población ladina (citado por Suárez Fernández, 1989, pp. 150-555, 570). Un recuento

12 Por otra parte, un estudio reciente sobre Nicaragua muestra las frecuencias según grupos principales como americanos nativos, euroasiáticos y de origen africana que varían según los marcadores analizados (mtDNA, Y-chromosome o Autosomal STRs). Se ha establecido que la mezcla estimada en la población actual de Nicaragua muestra un componente "eurasiático" del 69 % según el marcador "autosomal STRs" y del 67,37 % según el "Y chromosome", mientras que el componente "amerindio" es del 89,57 % y, finalmente, la contribución africana es del 20,3 % según el "STRs" y del 18,78 % con "Y-chromosome". (Carolina Nuñez *et al.*, 2010). Igualmente ver: (Carolina Núñez *et al.*, 2012).

de las "razas" y el mestizaje" y sobre los nacimientos según la etnia entre 1786 y 1821 es propuesto en la obra de Mercedes Mauleón Isla (2007, pp. 83-91,161-166). Según precisa dicha autora, en la Bula de la Santa Cruzada de 1778: un 4,69 % eran "españoles" —mayores de siete años—; un 7,15 % eran "mestizos", un 33 % eran "mulatos"; un 9,72 % eran "ladinos" y un 44,68 % "indios". Según partidos y corregimientos, la concentración mayor de españoles la encontramos en León (10,25 %), la de indios en Sutiaba (91,22 %) y de mestizos en general en Nicoya (82,04 %) y Riva (72,08 %) La mayor parte de la población española se localizaba en León (43,18 %), Rivas (20,75 %), Granada (14,14 %) y Segovia (12,02 %). La población india se condensaba en Granada (29,49 %), Sutiaba (24,60 %) y Matagalpa (21,07 %). El mestizaje estaba presente en en todo el país y era muy fuerte en León, Granada y Rivas (Mauleón, 2007, pp. 83-84).

¿Cuál era la imagen étnica que se proyectaba fuera de Nicaragua sobre la población del país desde inicios del siglo XIX? Un primer ejemplo que podemos presentar es la distribución por ciudades, villas o pueblos dada por Domingo Juarros (1752-1820) —presbítero secular y examinador sinodal del arzobispado de Guatemala y miembro de una de las familias más acomodadas de Guatemala— en su *Compendio de la historia de la ciudad de Guatemala* (1808 y 1810) y publicado en la primera década del siglo XIX con informaciones pertinentes a finales del siglo XVIII. La obra del presbítero guatemalteco Juarros es retomada por el ingeniero británico John Baily quien publica una versión —y una traducción— en inglés en 1823 (Baily, 1823). De igual manera, la información de Juarros es empleada en Francia en publicaciones parisinas. En el cuadro siguiente pueden apreciarse las cifras de individuos por categorías étnico-raciales utilizadas por Juarros y Baily en diversos centros de población de Nicaragua:

**Cuadro 1**

*Categorías étnico-raciales de la población de Nicaragua según villas, ciudades y pueblos para 1778, según Juarros (1808) y la versión de esta obra por John Baily (1823)*[13]

| ***Provincias*** | ***Ciudades, villas, pueblos*** | ***Categorías étnico-raciales*** | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | **"Indios"/ "Indians" (Baily)** | **"Mestizos"** | **"Mulato"/ "Ladinos" (Baily)** | **"Españoles"/ "Spaniards" (Baily)** | **Total de individuos señalados** |
| Provincias de Taguzgalpa y Tologalpa [entre Nicaragua y Comayagua] | | Xicaques | | | | |
| | | Moscos | | | | |
| | | Sambos | | | | |

13 Sobre Nicaragua, véase la versión en francés que aparece bajo el título de "Royaume de Guatémala, actuellement Provinces-Unies de l'Amérique Centrale" en una obra de un antiguo representante diplomático de Estados Unidos en París y miembro de la *Académie Royale des Sciences*, médico, escritor, bibliógrafo y traductor, irlandés naturalizado estadounidense y muerto en París –David Bailie Warden (1778-1845)– (Bailie Warden, 1826, 340-341). Lease: "La population de Léon est de 7,571 habitants, savoir : 5,740 *Mulâtres*, 1,061 Espagnols, 626 Métis, et 144 Indiens. [...] La ville de *Granada* [...] Elle compte 863 espagnols et créoles, 910 métis, 4,765 *Mulâtres*, et 1,695 Indiens. [...] La ville de la *Nuéva Ségovia* [...] Pop. 151 Espagnols, et 433 *Mulâtres*. [...] *Viejo*, [...] renferme 2,968 habitants, dont 59 Espagnols. [...] Masaya, grand village de 6,000 habitants, dont 83 Espagnols". También en: (Anónimo, 1826, pp. 340-341) y (Une Société de Savants et Hommes de Lettres, 1830, p. 93).

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Partido León | Ciudad de León | 144 | 626 | 5740 “Mulatos”/ “Ladinos” (Baily) | 1061 | 7571 |
| | Granada | 1695 “Indios situados en un pueblecillo inmediato”. | 910 | 4765 “Mulatos”/ “Ladinos” (Baily) | 863 “Españoles Europeos, y criollos”/ (“European Spaniards and Crealos” (Baily) | |
| | Nueva Segovia | | | 453 “Mulatos”/ “Ladinos” (Baily) | 151 | |
| | Nicaragua | | | | | “Villa de Españoles y mulatos, y un pueblo de Indios”/ “a town inhabited by Spaniards, and an Indian village” (Baily) |
| | Masaya | | | | 83 “Españoles” | 6000 |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Partido Matagalpa | | | | | | 20000<br>(12 pueblos<br>y muchas<br>haciendas) |
| Partido de Realejo | Villa del Realejo | | | 6210 | | 6210<br>“son todos<br>Mulatos”/<br>“entirely by<br>Ladinos” |
| | El Viejo | | | | 59 | 2968 |
| Partido Subtiava | Pueblo de<br>Subtiava | | | | | “Es habitado de<br>solo Indios” |
| Partido<br>Nicoya | | | | | | |

*Nota*. Elaboración propia a partir de: (Juarros, 1808, pp. 46-56; Baily, 1823, pp. 60-72).

Como podemos observar, el trabajo de Baily interpreta en general como "ladinos" a los mencionados en el trabajo de Juarros como "mulatos".[14] Juarros utiliza el término "ladinos" cuando se refiere a las antiguas provincias de Chiapas, San Salvador y, especialmente, a poblaciones de Guatemala.[15] Juarros emplea también el término "ladinos" incluyendo a españoles y mulatos. Explicando sobre la capital de la provincia de Quetzaltenango en Guatemala, el presbítero apunta: "6000. Ladinos, los 464 Españoles, y los 5536 Mulatos; y 5000. Indios" (Juarros, 1808, p. 64).[16] Sin embargo, a veces la utilización de "ladinos" se presta a confusión.

En lo que concierne a un poblado en Guatemala llamado Concepción Gueguetenango, Juarros calcula "800 Indios, y cosa de 500 Ladinos, entre los que hai algunos Españoles" y cuando menciona a otro poblado denominado Chiantla señala: "Tiene 400 Ladinos algunos de ellos Españoles" (Juarros, 1808, pp. 61-62). Incluso nos lleva a interpretar "mulatos" como sinónimo de "ladinos" cuando refiriéndose al poblado de Las Estanzuelas (en la provincia de San Salvador), nos dice: "establecimiento corto de Ladinos, ó Mulatos"

14 Baily solamente emplea "Mulattoes" en dos ocasiones cuando habla del Reino de Guatemala. Cuando se refieren a Tuxtla (Chiapas), menciona que la población consiste en "a few families of Spaniards, some of Mulattoes, and a much greater number of Indias". También, cuando se ocupa del pueblo de Estanzuelas. Finalmente, cuando describe Villa Hermosa (Costa Rica), "the population of which is estimated at 610 Spaniards, 2386 Mestizos, and 884 Mulattoes, in all 3890 persons". Ver estas informaciones en: (Baily, 1823, pp. 19, 38, 76). Juarros emplea mucho más el término "Mulatos": (Juarros, 1808, pp. 13, 15, 18, 20, 22, 25, 28-29, 36-37, 43, 50, 52, 54, 58, 63-65, 70-71,73-77).

15 En estudio sobre los "ladinos" en estas provincias y utilizando entre sus fuentes el trabajo de Juarros, el autor indica: "Aunque la población mestiza podía proceder en parte del mestizaje racial, la gran mayoría de los ladinos, en realidad, eran antiguos indios desarraigados de sus poblaciones, instalados dentro de otros pueblos de indios o en valles y hacienda de otras regiones distintas a la de su origen" (Solórzano, 1984, p. 98). Sobre el paso de lo "negro" a lo "ladino" en Guatemala, véase: (Lokken, 2000).

16 Baily, por su parte, solamente apunta: "The population is great, viz. 464 Spaniards, 5536 Ladinos, and 5000 Indians" (Baily, 1823, p. 83).

(Juarros, 1808, p. 29).[17] Juarros solamente emplea el término "mestizos" —y diferenciado del término "mulatos"— en el caso de la Villa Nueva de San José, la Villa Vieja y la Villa Hermosa en la provincia de Costa Rica y de las ciudades de León y Granada en la provincia de Nicaragua.

Es probable que en lenguaje de Juarros el término "ladinos" evoca a un conglomerado de grupos mezclados e incluso españoles pobres o indígenas asimilados y que fuera empleado sobre todo en algunas provincias como Guatemala. Ligia Bolaños y otras investigadoras, por su lado, consideran que los "ladinos son, en momentos diferentes, los mestizos, los mulatos, los zambos, pero también los negros o indios "europeizados" y los españoles pobres" (Bolaños Varela; González García y Pérez Yglesias, 1992, p. 31).[18] De esta manera, para el caso de Centroamérica los investigadores prefieren emplear el término "ladinos" para hablar de todos los grupos mezclados y de "ladinización" en lugar de mestizaje (Fonseca, 2013, pp. 112-113; Díaz Arias y Soto-Quirós, 2006, pp. 24-40).

A pesar de las diferencias entre el texto original de Juarros y la versión del británico Baily y el significado de las etiquetas étnicas empleadas por los dos autores para Centroamérica, la imagen global que se transmite de Nicaragua es la de una sociedad multiétnica. Esa representación es la que van a difundirse también en otros documentos de la época cuyas informaciones cruzar án el Atlántico. En 1824, es publicado en Guatemala en la casa de impresión de Félix Ignacio Beteta y Quirós el *Bosquejo político estadístico de Nicaragua: formado en el año de 1823* de Miguel González Saravia y Colarte (1788-1848)

17 Aquí, en su versión, Baily apunta más bien: "a small establishment of Ladinos and Mulattoes" (Baily, 1823, p. 38).

18 Sobre la evolución de dicho concepto un breve resumen es: (Díaz Arias y Soto-Quiros, 2006, pp. 14-24). En el texto producido en francés sobre la base de la obra de Juarros se apunta en una nota al pie de página: "(I) Le nom de *Ladinos*, que l'on trouvera plusieurs fois dans les pages suivantes, désigne les Indiens qui ont embrassé le christianisme, pour les distinguer de ceux qui professent encore le paganisme" (Baillie Warden, 1826, p. 329).

—este personaje fue el último Gobernador Intendente de Nicaragua desde 1817—.[19] Según Jorge Eduardo Arellano: "El folleto es muy importante por la información que suministra. Nada existía en el país, a principios del siglo XIX, sobre estadísticas y aspectos geográficos" (Arellano, 2005, p. 17).

Dicho bosquejo apunta una población de 149 751 habitantes según un censo imperfecto de 1813 y de 174 213 habitantes tomando en cuenta el incremento de los diez años transcurridos. González Saravia explica que en cuanto a la "proporcion de las castas ó clases que en el sistema anterior distinguian à los habitantes" pueden contarse "dos quintos del total son de indios" (40 %); "mas de dos quintos de ladinos" (40 %) y "un quinto escaso de blancos" (González Saravia, 1824, p. 8, grafía original). También este autor indica que el:

> Numero de ladinos es mas considerable ó lo parece no tanto por etimologia africana, muy rara en esta provincia donde apenas se conoció la esclavitud, ni hay memoria de haberse hecho tan vergonzoso comercio, como por ser la clase que se acrece con todas y confundirse con ella los indios que se civilizan, siendo este el estado de los mas que se hallan en la parte mas poblada, ó sea linea del Viejo á Nicaragua. (González Saravia, 1824, p. 9)

Estas referencias sobre el entramado étnico en Nicaragua empiezan a difundirse en Europa también. Un extracto del bosquejo sobre Nicaragua es presentado por *La Revue Américaine* de París en enero de 1827, sin embargo, se utiliza más bien el término "métis" ("mestizo") en lugar de "ladinos" (Anónimo, 1827, pp. 520-521).[20] Jorge Eduardo Arellano indica que el bosquejo "fue consultado nada menos que por Alejandro von Humboldt en su ensayo sobre Centro-

19 Sobre la figura de González Saravia véase en "El último gobernador español y su *Bosquejo político* estadístico": (Arellano, 2005, pp. 15-19). También sobre Miguel González Saravia: (Estrada Sacassa, 2014, pp. 35-38).

20 Véase: "Sur ce nombre [la población calculada para Nicaragua] on peut compter deux cinquièmes d'Indiens, deux cinquièmes de métis et un faible cinquième de blancs; cette dernière classe paraîtra peu nombreuse, si l'on considère la tendance des autres à s'en rapprocher".

américa, escrito en París, junio de 1826" (Arellano, 2005, p. 16). Efectivamente, alguna información suministrada por González Saravia sobre el total de población en Nicaragua fue señalada en 1826 por el barón Alexander de Humboldt en un estudio sobre Centroamérica publicado en la revista alemana *Hertha*, reproducida en neerlandés en la revista Cybele un poco más adelante ese mismo año, luego en 1827 en la revista francesa *Nouvelles Annales des Voyages* y retomado más tarde publicaciones italianas y alemanas (Soto-Quiros, 2019).

Cuando A. von Humboldt evoca la obra de González Saravia, además de mencionar el total de 174 200 habitantes, se ocupa de explicitar el número de pobladores en cada ciudad (León, 32 000; Granada; 10 200; Nicaragua, o Villa de la Purísima Concepción de Rivas, 13 000, el pueblo de San Jorge y otros suburbios, 22 000; Masaya, 10 000; Managua, 9500: Chinandega, cerca del puerto de Realejo, 5400). Sin embargo, el sabio teutón solamente hace mención en materia étnica en el caso de Nicaragua —como de igual manera lo hace González Saravia—: Subtiaba con sus 5200 habitantes y "casi todos indios" (Humboldt, 2011, p. 95).

Como Humboldt, otros viajeros serán la fuente de informaciones sobre Centroamérica en Europa. En 1827, el comerciante británico Orlando W. Roberts —quien realiza un viaje por Centroamérica y recorre varias regiones de Nicaragua— publica un relato de viaje sobre la región, pero su narración no es muy explícita sobre los grupos étnicos que conforman el territorio nicaragüense. En ocasiones menciona a los indígenas, a los "negros" ("negroes"), a los "zambos" ("samboes"), y a los "criollos" ("Creoles") pero la única precisión general sobre la población en Nicaragua es que se suponía que en 1823 había un total de 164 374 habitantes (Roberts, 1827, p. 247).

Dos años más tarde, en 1829, el representante diplomático británico George Alexander Thompson —primer encargado de negocios en México y Centroamérica—explica que es difícil hacer una clasificación de las "mezclas de "sangre" ("mixtures of blood") en Centroamérica, excepto de manera muy general. Thompson con-

sidera suficiente mencionar ciertas proporciones. Con respecto a la población total de la región calculada en 2 millones, Thompson habla de varias "clases": un quinto de "blancos o creoles" ("Whites and Creoles"), dos quintos de "clases mezcladas" ("Mixed clases") y dos quintos de "indios" ("Indians"). Son exactamente las proporciones dadas por González Saravia para Nicaragua. Thompson agrega que los europeos ("Europeans") o "blancos perfectos" ("perfect whites") no serían más de 5 000 y que este agregado, con la excepción solamente de los indígenas nativos, podría fusionarse bajo la denominación general de "mezclados" ("Mesties, or mixed"). Este autor señala la inexistencia de esclavos (Thompson, 1829, p. 451).[21]

En 1832, el guatemalteco Montúfar y Coronado hace una descripción de Centroamérica durante su exilio en México. En sus *Memorias de Jalapa* hace una descripción étnica de Centroamérica:

> Se compone la población de toda la república de criollos blancos, hijos ó descendientes de españoles; un corto número de españoles europeos; castas diversas, conocidas allí vulgarmente con el nombre de *ladinos*; indios ó ab-origenas, y en las costas del Norte unos pocos negros, que están muy léjos de componer el número que calcula Hasell, y mucho menos el que computa Humboldt. La mitad ó los dos quintos de la población es de indios, que se mezclan poco con las otras clases, y viven casi separados de ellas en pueblos y aun en territorios enteros, conservando sus idiomas indígenas, que se diversifican casi tanto como sus trages y sus costumbres inmutables. (Montúfar y Coronado, 1832, p. XVII, ortografía original)

La aproximación étnica de la población en Centroamérica se hace en términos porcentuales o en proporciones que varían de autor en autor. En realidad, después de la independencia Centroamérica apenas empieza a ser conocida en el resto del mundo.

21 Sobre Thompson y otros británicos en Centroamérica véase (Dym, 2000).

## De "proporciones" a cifras en relatos, revistas, diccionarios y enciclopedias

La realidad de la mezcla étnica y las diferentes categorías presentes en las Américas es retomada en importantes tratados europeos en las primeras décadas del siglo XIX y que seguían el estilo taxonómico del siglo XVIII como es la edición nueva de *Histoire naturelle du genre humain* de Julie-Joseph Virey (1775-1846) y publicada en París (1824, pp. 174-195). Una de las fuentes para esos trabajos son las obras de Humboldt, especialmente su trabajo sobre Nueva España. Sin embargo, Centroamérica sigue siendo poca conocida, aunque empieza a ser mostrada especialmente como una región donde habitan ladinos e indígenas. Esta imagen va a ser consolidada por el irlandés de origen español Juan Galindo (1802-1839) quien participa activamente en la vida político-militar centroamericana e intenta diversos proyectos de colonización en la región en esa época. Este personaje publica en 1836 en *The Journal of the Royal Geographical Society of London* un artículo sobre Centroamérica. En dicho documento Galindo cita a autores como Juarros (la versión de Baily), Thompson, Haefkens —del que hablaremos más adelante— y Roberts.

Galindo presenta una tabla con la población dividida en "cuatro grandes castas" en los diferentes estados de la federación centroamericana. La información que suministra sobre la población de Nicaragua (350 000 habitantes) es la siguiente: "indios" ("Indians"), 120 000; "blancos" ("Whites"), 110 000 y; "ladinos", 120 000.[22] O sea, según estos datos, podíamos encontrar un 34,28 % de indígenas; el mismo porcentaje de "ladinos" y un poco menos, un 31,43 % de "blancos". Observamos un porcentaje de "blancos" muy importante si comparamos estos datos con el trabajo de González Saravia y porcentajes menores de "indios" y "ladinos". Esta información es una de las más retomadas en los años 1830 y 1840 cuando se hace mención de la población de Nicaragua. Podemos encontrarla en muchísimos do-

22 Léase: "This population is divided into the four grand castes of Indians, Whites, Blacks, and Ladinos, or Mulattoes, –a mixture of the other three" (Galindo, 1836, 125). En 1833, Galindo había hecho otra comunicación sobre los caribes de Centroamérica (Galindo, 1833).

cumentos (historias, enciclopedias, etc.) norteamericanos, franceses, ingleses, alemanes, italianos y españoles hasta incluso los años 1850.[23]

La misma información es retomada, por ejemplo, en 1842 por el capitán de corbeta francés Maussion Candé (Maussion Candé, 1842, p. 160). Una de las únicas antologías sobre que reúne información sobre Centroamérica en este período —relacionada con el proyecto de colonización belga en Guatemala— también evoca los mismos datos.[24] El famoso *Almanach Gotha* cuando refiere a los "Estados Unidos de América Central" emplea también las mismas cifras estadísticas de Galindo sobre los grupos étnicos de Nicaragua en sus números de 1844 a 1849 (Gotha, 1844, p. 274; Gotha, 1845, p. 292; Gotha, 1847, p. 298; Gotha, 1849, p. 288). Cabe destacar que Galindo toma como sinónimos "ladinos" y "mulatos" ("Mulattoes"), entendido como la mezcla de las otras tres castas. Galindo precisa que el término "ladinos" de la región centroamericana no tiene que ser asimilado a los "mulatos antillanos" ("West Indians mulattoes") ya que su tez es mucho más clara y muchos se diferencian poco de los blancos (Galindo, 1836, p. 125).

Es relevante destacar que en estas décadas diversos autores cuando se refieren a Centroamérica utilizan como sinónimos "mulatos" y "ladinos" como observamos en la versión de J. Baily del trabajo Juarros y el estudio de Galindo. Ambos términos incluirían la mezcla de las diferentes "razas". Esa es la interpretación también de Henry Dunn que considera a los "mulatos ("Mulatto") o "raza mezclada" ("mixed race") como la "fuerza física de la nación" (Dunn, 1828, p. 94). Asimismo, el representante diplomático de los Países Bajos, Jacob Haefkens (1789-1858) (Arellano, 2005, pp. 41-43), nos explica

23 Ver algunos ejemplos de diccionarios geográfico-históricos y estadísticos: (McCulloch, 1841, p. 938; McCulloch y Haskel, 1843, p. 1033).

24 Véase: "Annales Maritimes. Février 1842. Notice sur le golfe de Honduras et la république du Centre-Amérique, par M. de Maussion de Candé, capitaine de corvette (Extraits)". En: "Opinion de la presse française sur l'Amérique centrale [...] 1842-1843" (Compagnie Belge de Colonisation, 1844, p. 5).

en un informe de 1832 que podíamos encontrar en Centroamérica: "Blancos; Mulatos, descendientes de blancos e indios, de blancos y negros, y otras mezclas. En América Central, por lo general llamados ladinos. Indios, también llamados nativos". Los porcentajes que apunta el autor son: 1/12, "blancos" ["Blanken"]; 4/12 "mulatos" ["Mulatten"] y 7/12 "indios" ["Indianen].[25] Esta misma interpretación es usualmente utilizada en diversas obras de la época. En una obra se indica: "La raza mezclada, en otras partes de América conocidos bajo el nombre de *mulatos*, son llamados en Centroamérica *ladinos*"[26] y en otras publicaciones se apunta "ladinos o mulatos".[27]

Algunas veces, se explica que los "mestizos" ("mestizoes") son llamados "ladinos" (Anónimo, 1841b, p. 370). George W. Montgomery en 1839 considera que la población de Centroamérica se estima en 1 900 000. El autor explica que la población está dividida en cuatro grandes "castas" ("castes"): "indios" ("Indians"); "blancos" ("whites"); "negros" ("blacks") y; "ladinos" —una mezcla de las otras tres ("a mixture of the other three"). El número aproximado apunta-

25 Traducción nuestra. El original indica. "Mulatten, afstammelingen van blanken en Indianen, van blanken en negers, en andere vermengingen. In Centraal-Amerika worden zij meestal *Ladinos* genoemd. Indianen, ook inboorlingen genaamd". Cursiva original. En: (Haefkens, *Centraal Amerika*, 1832, pp. 401-402). En la nota al pie de página de esta explicación se precisa que no se hace mención de los negros por su número tan bajo. En la traducción al español de los años 1960 de esta obra encontramos un error de traducción, o quizás más bien, una interpretación a partir del presente: "Mestizos descendientes de blancos e indios, llamados también ladinos. De blancos y negros, otras mezclas. En Centroamérica suelen llamarse ladinos e indios, denominados también indígenas" (Haefkens, 1969, p. 289). En 1827, Haefkens también nos hablaba de los "ladinos" como descendientes de españoles e indios (Haefkens, 1827, p. 109). Véase una recopilación de estos textos sobre Nicaragua en la obra (Arellano, 2005, pp. 39-62).

26 Traducción nuestra. Cursiva original. En el original: "The mixed race, in other parts of America known under the name of *Mulattos*, are called in Central America Ladinos" (Anónimo, 1836, p. 418).

27 Ver, por ejemplo, en las entradas "Central America" o "Guatimala, or Central America": (Long *et al.*, 1845, p. 129; Waterston y Burton, 1843, p. 141; Vethake, 1847, p. 329).

do por Montgomery era de: 685 000 “indios” (un 36,05 %); 475 000 “blancos” (un 25 %) y 740 000 “ladinos” (un 38,95 %). La cantidad de “negros” es considerada poco importante para ser tomada en cuenta. El autor hace la misma anotación que Galindo sobre la diferencia entre los ladinos y los mulatos antillanos (Montgomery, 1839, p. 139).[28]

La descripción concerniente a la población de Nicaragua es muy escasa en nuestro corpus de trabajo para estos años.[29] Algunos relatos de viajero se ocupan de describir Nicaragua, pero no siempre hay una descripción general sobre la condición étnica de la población. El alemán Emmanuel Ritter von Friedrichsthal (1809-1842) (Bárcenas Reyes, 2014, pp. 263-265) que visita la región por estos años explica que la población está formada de una mezcla de “sangre caucásica” y “americana” que parece haber absorbido los defectos de las dos “razas” (Friedrichsthal, 1839, p. 96).

En 1839, acompañado del arquitecto inglés Frederick Catherwood, el diplomático y arqueólogo norteamericano John Lloyd Stephens (1805-1852) (Koch, 2013; Glassman, 2003) transita por Centroamérica con el objetivo de descubrir y estudiar las antigüedades indígenas. Los viajeros visitan los diferentes países de la región. La experiencia es publicada en una obra en dos volúmenes bajo el título de *Incidents of Travel in Central America, Chiapas, and Yucatan* (Stephens, 1841, Vol. I y II). El autor menciona diferentes grupos étnicos en su relato. En su obra emplea en algunas ocasiones los términos “Mestitzo”, “Mestitzoes”, “Mulatto”, “Mulattoes” y “Sambo” y solamente en dos ocasiones los términos “Ladino” o “Ladinos”. Por

28 Montgomery explica sobre el concepto de “ladino”: “Having neglected to ascertain why this class of people are denominated “ladinos,” I may be allowed to conjecture that the name was suggested by the character of this people, illustrated by the word *ladino*, which, in Spanish, means shrewd, or cunning” (Mongtomery, 1839, p. 139).

29 En un artículo publicado sobre un viaje de un joven viajero francés comenzado en el Puerto de San Juan de Nicaragua el 24 de abril de 1836 y firmado en Lima el 15 de abril de 1839 no se trata sobre el carácter étnico-racial de la población: (M.E.P...E. C.,1841, pp. 333-355).

ejemplo, para Guatemala indica que los indígenas constituyen los tres cuartos de la población (Stephens, 1841/Vol. I, p. 305). Sin embargo, el viajero manifiesta su dificultad de definir las categorías étnicas en América Central. En su viaje de Costa Rica a Guatemala en febrero de 1840 y en referencia a la persona que va a reemplazar "Hezoos" [Jesús] —su servidor costarricense que lo había acompañado desde El Salvador— y que se llama Nicolas, Stephens nos dice: "En otro país lo habría calificado de mulato; pero en Centroamérica hay tantos matices diferentes que no sé con cual designarlo" (Fernández Guardia, 2002, p. 62).[30]

En 1840, los ríos y el lago de Nicaragua fueron examinados por George Lawrance, segundo e inspector adjunto del navío, siguiendo las órdenes de Edouard Barnett, comandante de la embarcación británica de observación *La Tonnerre*. En la comunicación de Lawrance, Granada es estimada en 9000 individuos de los cuales solamente 300 se consideran como legítimos descendientes de los antiguos españoles y que no son del todo blancos. Lawrance explica que todo el resto constituye una "descendencia espuria" que es llamada en el país "ladinos" ("Ladinos") o "mestizos" ("Mestizos") (Lawrance, 1841, p. 185).

Por otra parte, Lawrance explica que se dice de los "ladinos" —como de todos los habitantes del Estado de Nicaragua– que son ignorantes, perversos —incluso los más ilustrados de ellos— muy apáticos a todo lo relacionado con un sistema de gobierno civil cuyos principios no entienden ni respetan. De la ciudad de León, Lawrance indica que está habitada principalmente, si no del todo, por gente de color ("colored people") que muestra un muy mal carácter (Lawrance, 1841, pp. 185-186). Sobre el pueblo de Nicaragua, se indica una población de 6000 habitantes, todos de "raza mezclada" ("mixed race) de "españoles" e "indios" con exclusión absoluta de blancos

30 En el original: "In any other country I should have called him a mulatto; but in Central America there are so many different shades that I am at a loss how to designate him" (Stephens, 1841/Vol. I, p. 372).

(Lawrance, 1841, pp. 255). Un extracto de este informe es publicado también en el *Bulletin de la Société de géographie* de París.[31]

En 1847, el viajero escosés Robert Glasgow Dunlop, que visita Centroamérica en los años 1840, considera que la población de Nicaragua puede estimarse en 300 000 habitantes: de dos a tres mil "blancos" ("Whites"); cinco o seis mil individuos de "sangre negra" ("negro blood") en los puertos y del resto de la población cerca de un tercio de "mestizos" ("mestizoes") y dos tercios de indígenas aborígenes ("indigenous Indians") (Glasgow Dunlop, 1847, p. 334).[32] Así entonces, según estas informaciones, la población de "mestizos" era de alrededor de un 32,0 %; la población indígena de un 65,0 % del total de la población del país y; los blancos y descendientes de negros representaban alrededor de 3,0 %.

Dos años más tarde, en 1849, el barón alemán Alexander von Bülow (1801-1856), militar de formación con estudios en ingeniería y economía jubilado en 1839 escribe sobre Nicaragua. Bülow había sido partícipe de proyectos de colonización europea en los años 1840 en Santo Tomás de Guatemala —la tentativa belga— y en el Caribe nicaragüense —una colonización alemana: Carlstadt— y también en el mismo orden de iniciativas para Costa Rica desde 1849 (Boving, 1986, p. 289, Hilje Quirós, 2020, p. 15).

Bülow suponía que la población de Nicaragua era de 363 000 habitantes —según el autor una cifra al alza con respecto a los datos de un censo de 1846— y establecía las siguientes proporciones grupos

31 En el extracto se indica sobre Granada: "La population de cette ville est estimée à 9,000 habitants, dont 300 seulement se considèrent comme les vrais descendants des anciens Espagnols". Sobre Nicaragua [Managua] se escribe: "La population, qui est de 6,000 âmes, est une race mêlée" (Anónimo, 1841a, pp. 362-363).

32 Dunlop explica sobre la población de Centro América: "The mestizo, descendants of Spaniards and Indians [...] The mulatto, descendants of Spaniards and negroes [...] The zambo, descendants of Indians and negroes [...] The native, or indigenous Indian" (Dunlop, 1847, p. 333).

en materia étnica: una población de "raza blanca" casi completamente inexistente; tres sextos de "ladinos" ("Ladinos") —mezcla de indios y blancos—; dos sextos de "indígenas" ("Indianer") y un sexto de "mulatos y negros" ("Mulatten und Schwarzen") (Bülow, 1849a, p. 278).

El *Almanach Gotha* menciona la misma población total y las mismas proporciones desde 1850 y hasta 1854 (Gotha, 1850, p. 274; Gotha, 1851, p. 279; Gotha, 1852, p. 276). Una enciclopedia de ciencia neoyorkina difunde también las mismas proporciones para una población total de 350 000 habitantes: la mitad de "ladinos"; un tercio de "indios" y un sexto de "mulatos" y "negros" (Heck, 1851, p. 113; Heck, 1852, p. 113). En otra publicación, también de 1849, el mismo Bülow precisa el número de individuos de cada etnia para 1846 con base al mismo total de habitantes en Nicaragua: 24 000 "blancos o criollos" ("Kreolen u. Weiße"); 140 000 "ladinos" ("Ladinos"); 120 000 "indígenas" ("Indianer") y 79 000 "negros y mulatos" (Schwarze u. Mulatten) (Bülow, 1849b, p. 72). O sea, un 6,61 % de "blancos"; un 38,57 % de "ladinos"; un 33,05 % de "indígenas" y un 21,76 % de "negros y mulatos".

Observamos que los porcentajes que suministran Glasgow Dunlop y von Bülow son muy diferentes. Mientras que Glasgow Dunlop nos habla de una muy importante proporción de indígenas, von Bülow solamente la considera como un tercio del total. Ambos plantean en un tercio del total la población "ladina" o "mestiza", pero las cifras son muy diferentes con respecto a los blancos y los afrodescendientes. Si comparamos con la referencia más importante en esos años anteriores —los datos de Galindo— solamente el porcentaje de "indígenas" sería similar al del estudio de von Bülow. Otro alemán, C. F. Reichardt, que visita Nicaragua y publica una obra explícitamente sobre el país en 1854 (Reichardt, 1854), en 1851, en otra obra, presenta una idea general sobre la población en Nicaragua: "se compone de híbridos de color e indígenas puros" (Reichardt, 1851, p. 99).

Podemos observar que las interpretaciones sobre los porcentajes o proporciones étnico-raciales en Nicaragua son muy variadas.

No obstante, los conceptos para categorizar a la población de Centroamérica empiezan a precisarse. "Ladinos" y "mulatos" ya no serán sinónimos.[33] O sea, hay una intención de destacar los orígenes afrodescendientes de algunos sectores de la población. Un texto enciclopédico habla en 1853 de cuatro grandes clases: "indios", "blancos", "ladinos" (la mezcla de españoles e indígenas) y "mulatos" (Fischer, 1853, p. 439). Frederick Crowe —representante de la iglesia británica en Belice— en su obra titulada *The Gospel in Central America* (1850) explica las combinaciones de "razas" que existen en la región. Sobre el término "ladino", el autor indica que significa "hombre galante" y que es aplicado a los "mestizos" ("Meztizos") solamente en Centroamérica y que estos son descendientes de los europeos y de los indígenas.

Crowe señala que los "mulatos" ("Mulattos") son el resultado de la mezcla de "africano" ("African") y europeo y los "zambos" ("Sambos") producto de "indio" ("Indian") y "africanos" ("African"). Crowe habla de la "clase mestiza" ("Metizo class") que incluye a "ladinos", "mulatos" y "zambos". Por otro lado, el mismo autor observa las siguientes proporciones en la región: tres quintas partes de indios puros del total; los "europeos" y "criollos puros" ("European and pure Creoles"), una cuadragésima parte; los "africanos" ("Africans"), una quincuagésima parte; o sea, entre "europeos" y "africanos" apenas más de una vigésima parte. En cuanto a las "razas mestizas" ("Mestizo races"): los "ladinos", una cuarta parte; los "mulatos", una octogésima tercera parte; y los "zambos", una centésima parte, o sea enstos últimos no suman más de una quincuagésima parte. Crowe explica de otra manera que mientras que los "indios" y "ladinos" constituyen cerca de seite octavas partes, los "europeos", "africanos", "mulatos" y "zambos" solamente un poco menos de una octava parte de toda la población y que la unión de "mestizos" de

33 Aunque en algunas ocasiones el término "ladino" es interpretado de otra manera: "Compónese la poblacion de Centro-América de criollos blancos, hijos ó descendientes de Españoles europeos, conocidos allí con el nombre de *Ladinos*; Indios ó aborígenes; y en las costas del N. unos pocos Negros" (mata y Araujo, Sánchez de Bustamante y Rodrigo, 1855, p. 868).

todo tipo y los "europeos" y "africanos" representa dos quintas partes de la población (Crowe, 1850, pp. 40, 46, 251).[34]

## Consideraciones finales

Nuestra meta ha sido observar cómo los documentos extranjeros percibían la realidad étnico-racial de Nicaragua durante las primeras décadas de vida independiente. El objetivo era observar cómo el relato de la colonialidad del poder se extendía hacia el centro del sistema: Europa. La única constatación que se puede tener con base a las fuentes analizadas sobre el período abordado es que Nicaragua era un país habitado especialmente por grupos productos del mestizaje y por indígenas. La imagen simple y llana que se deriva es que Nicaragua es una sociedad multiétnica. Sin embargo, la visualización general de tipo étnico-racial de Nicaragua —aparte de las descripciones específicas sobre las características de individuos, grupos o poblaciones— es una historia de "proporciones". Pasamos de datos precisos, productos del control colonial que contaba los individuos de las diferentes etnias, a una serie de "proporciones" que son tan variadas y contradictorias que muestran la imposibilidad de poder aprehender la compleja dinámica étnico-social.

Las "proporciones" basadas en los legados de la colonialidad del poder, sin embargo, constituyen una explicación, o más bien, una medición de la alteridad en una época de redescubrimiento de Centroamérica. Las designaciones utilizadas en dichas "proporciones" muestran la apropiación de las antiguas designaciones coloniales muchas veces desconocidas para aquellos ajenos al antiguo al antiguo imperio colonial y, en este caso particular, recrean las etiquetas empleadas en Hispanoamérica/Centroamérica. Las "proporciones" permiten también evaluar el desarrollo y la situación político-moral en clave étnico-racial. En este sentido, se encuentran las "pruebas necesarias" para concluir sobre la inferioridad o superioridad de las diferentes "razas".

34 La obra de Crowe presenta un capítulo sobre "The Indians" y otro apartado sobre "The Mixed Classes" (Crowe, 1850, pp. 223-279).

"Pruebas" que irán confortando el racismo científico de la segunda mitad del siglo XIX y, por añadidura, la dominación colonial.

Esas "proporciones" van transformando en cifras exactas sobre los diferentes grupos étnicos en Nicaragua —cifras que serán más claras a partir de los años 1850—. No obstante, subyace una serie de interrogantes principales: ¿Cuál es la exactitud de estas "proporciones" y eventuales "cifras"? ¿Cuáles fuentes sirvieron a los autores o viajeros para establecer estas "proporciones"? ¿Existían documentos, censos o registros en Nicaragua que guiaran a los autores para llegar a conclusiones tan precisas? ¿Se trataban de conclusiones con base a sus observaciones del fenotipo de los individuos en diversas poblaciones que visitaban? ¿Se basaban en la autodesignación de los mismos pobladores que los viajeros cruzaban? ¿Se trataba de información suministrada por miembros de las élites del país?

Las categorías étnicas empleadas en Nicaragua en la época colonial fueron re/interpretadas por los autores extranjeros en las primeras décadas de vida independiente, la narrativa de la colonialidad del poder hacía un viaje transatlántico. Las diversas categorías étnico-raciales, las "proporciones" y las cifras posteriores mencionadas en las diferentes obras extranjeras serían el sustento de los estudios realizados en la segunda mitad del siglo XIX. Poco a poco, en los relatos de viajes van perfilando descripciones fenotípicas muy ligadas a comportamientos sociales y político-morales. De esta manera, también esas interpretaciones revisitadas de lo étnico también retornaron a las Américas y fungieron como referencias básicas para poder crear una imagen étnico-racial nacional que implicaba estrategias de exclusión y dominación oficial en el contexto del apogeo del racismo científico a finales del siglo XIX y principios del siglo XX y de la preocupación de difundir la imagen de una nación homogénea. Una serie de vestigios de la colonial del poder que perduran hasta hoy.

## Referencias bibliográficas

Delgado Aburto, L. (04 de mayo de 2009). Tambor olvidado. *Notas poco rigurosas. Blog pesonal de Leonel Delgado Aburto*. https://bit.ly/3MHyNyE

Alvarenga Venutolo, P., Menjívar Ochoa, M. y Montanaro Mena, M. E. (2018). *Miradas tramposas. Visiones antropológicas por Centroamérica y México, siglos XIX y XX*. San José, Editorial UCR.

Alvarenga Venutolo, P. (2012). La construcción de la raza en la Centroamérica de las primeras décadas del siglo XX. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, (38), 11-40. https://bit.ly/34yZh46

_____ (2013). El hombre de las otredades: masculinidad y raza en la mirada de los viajeros de la Centroamérica del siglo XIX. *Revista de Historia*, (63), 89-112. https://bit.ly/3t3HDyX

Álvarez Arzate, M. D. (2006). Nicaragua, un país multicultural. *Realidad y reflexión*, *6*(18), 77-86. https://bit.ly/3J5ns9j

Anónimo (13 de abril de 2013). Casanova Fuertes y su aporte historiográfico. *El Nuevo Diario*. https://bit.ly/3i0PTJW

_____ (1826). *L'Art de vérifier les dates depuis l'année 1770 jusqu'à nos jours. Tome Neuvième*. Ambroise Dupont et Roret, Imprimerie Moreau.

_____ (1827). Province de Nicaragua. République de Guatimala. L'article suivant est extrait de l'ouvrage intitulé *Bosquejo político, etc.* Esquisse politique et statistique de Nicaragua, par Miguel Gonzales Sarovia [sic], général de brigade, ouvrage publié à Guatimala en 1824. *Revue Américaine. Journal Mensuel*, 7, 520-521.

_____ (1836). *The Penny Cyclopaedia of the Society for the Diffusion of Useful Knowledge*. London: Charles Knight and Co.

_____ (1841a). "Reconnaissance de la rivière San Juan de Nicaragua et du lac de Nicaragua", *Bulletin de la Société de géographie*, *XV* [Deuxième Série] (90), 355-366.

_____ (1841b). *The Penny Cyclopaedia of the Society for the Diffusion of Useful Knowledge* XX. Charles Knight and Co.

Arellano, J. E. (Comp.). (2005). *Nicaragua en el siglo XIX. Testimonio de funcionarios, diplomáticos y viajeros*. Fundación Uno.

Artavia, V. (24 de mayo de 2015). Crítica al giro decolonial: entre el anticomunismo y el populismo reformista. *Socialismo o barbarie*. https://bit.ly/3hYDTZd

Baillie Warden, D. (1826). *L'Art de vérifier les dates. Quatrième Partie. Chronologie historique de l"Amérique. Tome Premier*. Ambroise Dupont et Roret, Imprimerie Moreau.

Baily, J. (1823). *A Statistical and Commercial History of the Kingdom of Guatemala in Spanish America [...] By Don Domingo Juarros, [...]* Translated by J. Baily. Printed for John Hearne, by J. F. Dove.

Bárcenas Reyes, A. (2014). Emanuel Ritter von Friedrichsthal, un ejemplo clásico de los investigadores coleccionistas y aventureros austriacos del siglo XIX. *Temas Nicaragüenses*, *71*, 263-265.

Barnhart, Terry A. (2005). *Ephraim George Squier and the Development of American Anthropology*. University of Nebraska Press.

Baum, B. (2006). *The Rise and Fall of the Caucasian Race. A Political History of Racial Identity*. New York University Press.

Beer, A. (2016). *A Transnational Analysis of Representations of the US Filibusters in Nicaragua, 1855-1857.* Springer International Publishing/Palgrave Macmillan.

Bolaños Varela, L., González García Y. y Pérez Yglesias, M. (1992). *El ladino. Base del desarrollo cultural hegemónico en Centroamérica.* Ponencia, I Congreso Centroamericano de Historia, Universidad Autónoma de Honduras, 13-16 de julio de 1992.

Boving, C. (1986). *Deutsche Personennamen in Costa Rica.* Peter Lang, 1986.

Bülow, A. von. (1849). *Der Freistaat Nicaragua in Mittel-Amerika, und seine Wichtigkeit fûr den Welthandel, den Ackerbau und die Colonisation.* Verlag von Gustav Hempel, 1849.

_____ (1849). *Auswanderung und Colonisation im Interesse des Deutschen Handels.* In Commission bei S. Mittler & Sohn.

Cáceres, R. y Erquicia, J. H. (Coords.) (2017). *Relaciones interétnicas: afrodescendientes en Centroamérica.* Universidad Tecnológica de El Salvador.

Caggiano, S. (2015). Imaginarios racializados y clasificación social: retos para el análisis cultural (y pistas para evitar la deriva decolonial esencialista). *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe, 12* (2), 157-188. https://journals.openedition.org/polis/10164

Cardona Rodas, H. (2017). Colonialidad del poder y biopolítica etnoracial: Virreinato de Nueva Granada en el contexto de las Reformas Borbórnicas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 12*(2), 571-594. https://doi.org/10.1590/1981.81222017000200017

Casanova Fuertes, R. (2009a [03 de julio de 2009]). Mitos y realidades. La afrodescendencia en el Pacífico de Nicaragua. *El Nuevo Diario.* https://bit.ly/3MN8GGO

_____ (2009b). La afrodescendencia en el Pacífico de Nicaragua: mitos y realidades. En *Ventana de la Historia: De las piezas del pasado se construye el futuro* [Blog de Casanova Fuentes]. https://bit.ly/3i2Du8c

_____ (2011 [3 de junio de 2011]). La esclavitud negra en el continente americano. De cangás, congos y mandingas, a ladinos y bozales. *El Nuevo Diario.* https://bit.ly/3J4yKup

Casaús Arzú, M. E. (2014). El mito impensable del mestizaje en América Central. ¿Una falacia o un deseo frustrado de las élites intelectuales? *Anuario de Estudios Centroamericanos*, (40), 77-113. https://bit.ly/3i0Rr6x

Castro Orellana, R. (2016). Sistema-Mundo y transmodernidad: Una lectura crítica. *Política común*, 10. https://bit.ly/3i2YNq0

Castro-Gómez, S. (2014). Cuerpos racializados. Para una genealogía de la colonialidad del poder en Colombia. En Hilderman Cardona Rodas y Zandra Pedraza Gómez (comp.), *Al otro lado del cuerpo. Estudios biopolíticos en América Latina* (pp. 79-95). Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Lenguaje y Estudios Socioculturales, Ediciones Uniandes: Universidad de Medellín.

Catelli, L. (2017). Imaginar la formación racial en América Latina a contrapelo del mestizaje y la colonialidad del poder. En Romina Conti (Comp.), *Perspectiva descolonial. Conceptos, debates y problemas* (pp. 129-149). EUDEM.

Compagnie Belge de Colonisation (1844). *Amérique Centrale. Colonisation du district de Santo-Thomas de Guatemala, Collection de renseignements.* Rignoux, Imprimeur de la Société Orientale et la Compagnie Belge de Colonisation.

Crowe, F. (1850). *The Gospel in Central America.* Charles Gilpin.

Cunnin, E. y Hoffmann, O. (Eds.) (2013). *Blackness and Mestizaje in Mexico and Central America.* Africa World Press.

Cunningham Kain, M., M., Jacobson, A., Manzanares, S., Mairena, E., Gómez, E. y Sinclair, J. (2006). *Anotaciones sobre el racismo por razones étnicas en Nicaragua.* Borrador informe final. Estudios sobre racismo por razones de identidad en Nicaragua. Diakonia. Nov.

2006. Centro para la Autonomía y Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CAPP). https://bit.ly/3I8kOyi

_____ (2008). El fraude del mestizaje. Anotaciones sobre el racismo en la Nicaragua multiétnica. *Wani*, (55), 6-16. https://bit.ly/3pXuoxK

Davisson, B. (2017). La identidad nacional en la cartografía nicaragüense del siglo XIX. En Maureen E. Shea, Uriel Quesada e Ignacio Sarmiento (Eds.), (Re) *Imaginar Centroamérica en el siglo XXI. Literatura e itinerarios culturales* (pp. 79-107). URUK Editores.

Díaz Arias, D. y Soto Quiros, R. (2006). Mestizaje, indígenas e identidad nacional en Centroamérica: De la Colonia a las Repúblicas Liberales. *Cuaderno de Ciencias Sociales, 143.* FLACSO.

Díaz Arias, D. (2007). Entre la guerra de castas y la ladinización. La imagen del indígena en la Centroamérica liberal, 1870-1944. *Revista de Estudios Sociales*, (26), 58-72. https://bit.ly/3i1QcUA

Glasgow Dunlop, R. (1847). *Travels in Central America.* Longman, Brown, Green, and Logmans.

Dunn, H. (1828). *Guatimala, or, the United Provinces of Central America, in 1827-8, being sketches and memorandums made during a twelve months' residence.* G. & C. Carvill.

Dym, J. (2000). La reconciliación de la historia y la modernidad: George Thompson, Henry Dunn y Frederick Crowe, tres viajeros británicos en Centroamérica, 1825-1845. *Mesoamérica* (40),142-181. https://bit.ly/3w079ak

Esterman, J. (2014). Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la Filosofía Intercultural. *Polis. Revista Latinoamericana*, (38). https://bit.ly/36l0Jb5

Duque Estrada Sacassa, E. (2014). *Nicaragua, Historia y Familias. 1821-1853* (2da. edición corregida) Managua.

Fischer, R. S. (1853). *The Book of the World, 3ed. ed.*, Vol. I. Imported by Sampson Low, Son, and Co.

Fonseca, E. (2013). *Centroamérica: su historia.* Editorial UCR.

Friedrichsthal, E. Ritter von (1839). Extrait d'une lettre de M. Friedrichstal à M. Jomard, membre de l'Institut [Grenada (Guatemala), 20 avril 1839)]. *Bulletin de la Société de Géographie* XII [Deuxième Série], 67-68, 96-99.

Galindo, J. (1833). VIII.-*Notice of the Caribs in Central America.* Communicated by Colonel Don Juan Galindo, F.R.G.S. Dated Government House, Trugillo, 1833. *The Journal of the Royal Geographical Society of London*, 3, 290-291.



______ (1836). On Central America [Read 9th May, 1836]. *The Journal of the Royal Geographical Society of Londonn, 6*, 119-135.

Glassman, S. (2003). *On the trail of the Maya Explorer. Tracing the Epic Journey of John Lloyd Stephens.* The University of Alabama Press.

González Saravia, M. (1824). *Bosquejo político de Nicaragua, formado por el año de 1823 por* […]. [Impreso] Por Beteta.

González, M. (13 de marzo de 2017). Las tres Nicaraguas: mestiza, indígena y afrodescendiente. *La Costeñísima.* https://bit.ly/3CI7gbX

Gotha (1852). *Almanach de Gotha, Annuaire diplomatique et statistique pour l'année 1852* [89e. Année]. Chez Justus Perthes, s.a.

______ (1849). *Almanach de Gotha, Annuaire diplomatique et statistique pour l'année 1849* [86e. Année]. Chez Justus Perthes, s.a.

______ (1844). *Almanach de Gotha, Annuaire diplomatique et statistique pour l'année 1844* [81e. Année]. Gotha: Chez Justus Perthes, s.a.

______ (1845). *Almanach de Gotha, Annuaire diplomatique et statistique pour l'année 1845* [82e. Année]. Gotha: Chez Justus Perthes, s.a.

______ (1847). *Almanach de Gotha, Annuaire diplomatique et statistique pour l'année 1847* [84e . Année]. Gotha: Chez Justus Perthes, s.a.

______ (1850). *Almanach de Gotha, Annuaire diplomatique et statistique pour l'année 1850* [87e. Année]. Gotha: Chez Justus Perthes, s.a.

______ (1851). *Almanach de Gotha, Annuaire diplomatique et statistique pour l'année 1851* [88e. Année]. Gotha: Chez Justus Perthes, s.a.

Gould, J. L. (1995a). Nicaragua: La Nación indohispana. En Arturo Taracena A. y Jean Piel (Comp.), *Identidad nacionales y Estado moderno en Centroamérica* (pp. 253-267). EUCR.

______ (1995b). La supresión de la comunidad indígena en Nicaragua, 1890-1940. En Frances Kinloch (Ed.) (pp. 459-480). *Nicaragua en busca de su identidad.* IHN-UCA.

______ (1997). *El mito de "la Nicaragua mestiza" y la resistencia indígena, 1880-1980.* EUCR.

______ (1998). *To Die in This Way. Nicaraguan Indians and the Myth of Mestizaje, 1880-1965* (2nd. Printing, 2003). Duke University Press.

______ (2016). *Desencuentros y desafíos: ensayos sobre la historia contemporánea centroamericana.* San José, C.R.: Vicerrectoría de Investigación: Centro de Investigaciones Históricas de América Central.

______ (1993). "¡Vana ilusión!" The Highlands Indiasn and the Myth of Nicaragua Mestiza, 1880-1925". *The Hispanic American Historial Review, 73*(3), 393-429. https://doi.org/10.1215/00182168-73.3.393

_____ (1996). Gender, Politics, and The Triumph of Mestizaje in Early 20th Century Nicaragua. *Journal of Latin American Anthropology, 2*(1), 4-33. https://doi.org/10.1525/jlca.1996.2.1.4

Grigsby, W. (2003). Nicaragua. Costa Caribe: pluriétnica, multilingüe, ¿autonómica? *Envío* 258 (setiembre). https://bit.ly/3iaJnAo

Gudmundson, L. y Wolfe, J. (Eds.) (2010). *Blacks & Blackness in Central America. Between Race and Place.* Duke University Press.

Gudmundson, L. y Wolfe, J. (Eds.). (2012). *La negritud en Centroamérica. Entre raza y raíces.* EUNED.

Gudmundson, L. (2009). Africanos y afrodescendientes en Centroamérica: fuentes y estrategias recientes para su estudio. *Nuevos Mundos, Mundos Nuevos, Débats.* https://bit.ly/3Jf6tS1

Haefkens, J. (1827). *Reize naar Guatemala.* Bij W. K. Mandemake.

_____ (1832). *Centraal Amerika.* Bij Blussé en Van Braam.

_____ (1969). *Viaje a Guatemala y Centroamérica* [trad. del holandés Theodora J. M. van Lotum]. (Serie Viajeros, V. 1). Guatemala: Ed. Universitaria, 1969, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Serie Viajeros, V. 1.

Heck, J. G. (1851). *Iconographic Encyclopaedia of Science, Literature, and Art (translated from the german […] edited by Spencer F. Baird), Vol. III.* Rudolph Garrigue, Publisher.

_____ (1852). *Iconographic Encyclopaedia of Science, Literature, and Art (translated from german and edited by Spencer F. Baird, Vol. III.* Rudolph Garrigue, Publisher.

Henríquez G. (1991). La Costa Atlántica de Nicaragua: ¿un país inserto en otro lo la heterogeneidad cultural como frontera? *América. Cahiers du CRICCAL,* (8), 103-117. https://bit.ly/35TCMry

Herra Monge, M. (2001). Los creoles de la costa Caribe de Nicaragua: entre la subalternidad y la hegemonía. *Cuadernos Inter.c.a.mbio, 8*(9), 193-206. https://bit.ly/3MT8uFF

Hilje Quirós, L. (2020). *La bandera prusiana ondeó en Angostura.* ICE.

Hoffmann, O. (Coord.). (2010). *Política e identidad. Afrodescendientes en México y América Central.* Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Institut de Recherche pour le Développement.

Hooker, J. (2005). "Beloved Enemies": Race and Official Mestizo Nationalism in Nicaragua. *Latin American Research Review, 40*(3),14-39.

_____ (2012). Negotiating Blackness within the Multicultural State in Latin America: Creole Politics and Identity in Nicaragua. En Bernd Reiter y Kimberly Eison Simmons (Eds.), *Afro-Descendants, Identity, and The Struggle for Development in the Americas* (pp. 93-111). Michigan State University.

_____ (2018). "Amados Enemigos": Racismo y nacionalismo oficial en Nicaragua". Wani, (74), 2-26.

Humboldt, Alexander de (1811). *Essai politique sur le Royaume de la Nouvelle-Espagne; Tome Premier*. Chez F. Schoell.

_____ (1822). *Ensayo político sobre el reino de la Nueva-España* [traducido por Don Vicente Gonzalez ARnao], Tomo Primero. En Casa de rosa.

_____ (2011). *Zentralamerika/Centroamérica*, ed. Héctor Pérez Brignoli. Editorial UCR.

Juarros, D. (1808). *Compendio de la historia de la ciudad de Guatemala, Tomo I*. Por D. Ignacio Beteta.

Koch, P. O. (2013). *John Lloyd Stephens and Frederick Catherwood. Pioneers of Mayan Archaeology*. McFarland & Company, Inc., Publishers,

Lancaster, R. N. (1911). Skin Color, Race and Racism in Nicaragua. *Ethnology, 30*(4), 339-353.

Lawrance, G. (1841). Excursion to the Lake of Nicaragua up the River San Juan. By Mr. George Lawrance, Assistant-Surveyor of H.M.S Thunder, Com. E. Barnett, in March 1840. En *The Nautical Magazine and Naval Chronicle, for 1841* (pp. 184-188, 253-257). Simpkin, Marshall, and Co., s.f.

Lévy, P. (1871). Notes ethnologiques et anthropologiques sur le Nicaragua. *Bulletin de la Société de Géographie* II [julio], 5-48.

_____ (1873). *Notas geográficas y económicas sobre la República de Nicaragua*. Librería Española de E. Denné Schmiz.

Lloyd Stephens, J. (1841). *Incidents of travel in Central America, Chiapas, and Yucatan* [In two volumes]. Harper & Brothers.

Lokken, P. Th. (2000). From Black to *Ladino*: People of African Descent, *Mestizaje*, and Racial Hierarchy in Rural Colonial Guatemala, 1600-1730. [Dissertation for the Degree of Doctor of Philosophy, University of Florida].

Long, Richardson Porter, G. y Tucker, G. (1845). *America and The West Indies*. Charles Knight and Co.

M.E.P…E. C. (1841). Itinéraire de San-Juan de Nicaragua (mer des Antilles) à Acajutla (océan Pacifique) en traversant l'Amérique du

centre. *Bulletin de la Société de géographie*, XV [Deuxième Série] (90), 333-366.

Mackenbach, W. (2016). Entre *Imperial Eyes* e "Información fidedigna". Reflexiones sobre la representación de América Central en textos de viajeros alemanes. *Revista de Historia*, (73), 61-89.

Marr, W. (2004). *Viaje a Centroamérica, introducción y versión literaria de Juan Carlos Solórzano F.; traducción de Irene Reinhold.* Editorial de la UCR.

Martínez-Andrade, L. (2008). La reconfiguración de la colonialidad del poder y la construcción del Estado-nación en América Latina. *Les Cahiers ALHIM. Amérique Latine-Histoire et Mémoire*, (15). https://bit.ly/3wqiJfd

_____ (2011). Colonialidad del poder: el grillete de nuestra historia. *Temas*, (65), 4-13. https://bit.ly/3I82lSE

Mata y Araujo, L. De, Sánchez de Bustamante, A. y Rodrigo, J. (Eds.). (1855). *Curso completo de geografía universal antigua y moderna por M.A.Letronne.* Librería de D. A. Calleja.

Mauleón Isla, M. (2007). *La población de Nicaragua, 1748-1867, de la época final de la Colonia hasta las primeras décadas del período independiente.* Fundación Uno.

Maussion Candé (1842). No. 12. Notice sur le golfe de Honduras, et la république du Centre-Amérique, par M. de Maussion Candé, capitaine de corvette. En. M. Bajot y M. Poirré, Annales *Maritimes et coloniales* [27e Année, 3ème Série, Partie non officielle] (pp. 152-185). Paris, Imprimerie royale.

McCulloch, J. R. (1841). *A Dictionary, geographical, statistical, and historical of […] In two volumes. Vol. I.* Longman, Orme, Brown, Green, and Longmans.

McCulloch, J. R. y Haskel, D. (1843). A Dictionary, *geographical, statistical, and historical of […] In two volumes. Vol. I.* Harper & Brothers.

Meléndez Obando, M. (2001). Presencia africana en familias nicaragüenses. En Rina Cáceres (Comp.), *Rutas de la esclavitud en África y América Latina* (pp. 341-360). Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Mignolo, W. (2009). El lado más oscuro del Renacimiento. *Universitas Humanística, 67*, 165-203. https://bit.ly/3tdQQVB

Montgomery, G. W. (1839). *Narrative of a Journey to Guatemala, in Central America*, in 1838. Published by Wiley & Putnam.

Montúfar y Coronado, M. (un guatemalteco) (1832). *Memorias para la historia de la revolución de Centro-América.* Impreso por Aburto y Blanco.

Morera, B. (2006). Estimación de la mezcla genética en la población de Nicaragua. *Cuadernos de Antropología*, (16), 39-46. https://bit.ly/3CJ0G4K

Morreo C. E. (2010). Construcción y desconstrucción de la colonialidad del poder. *Actualidades, 21*, 201-224. https://bit.ly/3q86znf

Moussa, S. (Dir.) (2003). *L"idée de "race" dans les sciences humaines et la littérature (XVIIIe et XIXe siècles).* L"Harmattan,

Núñez, C., Geppert, M., Baeta, M., Roewer, L. y Martínez-Jarreta, B. (2012). Y chromosome haplogroup diversity in a Mestizo population of Nicaragua. *Forensic Science International: Genetics, 6*(6), 192-195. https://doi.org/10.1016/j.fsigen.2012.06.011

Nuñez, C., Baeta, M., Sosa, C., Casalod, Y., Ge, J., Budowle, B. y Martínez-Jarreta, B. (2010). Reconstructing the Population History of Nicaragua by Means of mtDNA, Y-Chromosome STRs, and Autosomal STR Markers. *American Journal of Physical Anthropology, 143*(4). https://doi.org/10.1002/ajpa.21355

O'Connor Acevedo, R. M. (2016). El giro epistémico decolonial: crítica de la colonialidad-modernidad hacia un proyecto transmoderno. *Diálogos* [Puerto Rico], XLVIII (99), 127-137. https://bit.ly/3q8JIry

Pineda, B. L. (2006). *Shipwrecked Identities. Navigating Race on Nicaragua's Mosquito Coast.* Rutgers University Press.

Roberts Poinsett, J. (1824). *Notes on Mexico, Made in the Autumn of 1822.* Philadelphia: H. C. Carey and I. Lea.

_____ (1825). *Notes on Mexico, Made in the Autumn of 1822.* John Miller.

Puyol, J. J. (2015). ¿Colonialidad o colonialidades del poder? Hacia un enfoque metódico alternativo. *Revista de Ciencias Sociales y Humanas, 17*(7), 33-42. https://bit.ly/3IrNP8B

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (Comp.)., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 201-246). CLACSO.

Quintero, P. (2010). Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina. *Papeles de Trabajo*, (19), 1-15. https://doi.org/10.35305/revista.v0i19.122

Ramírez, S. (2007). *Tambor olvidado*. Aguilar.

Reichardt, C. F. (1851). *Centro-Amerika: nach den gegenwärtigen Zuständen des Landes und Volkes*. Druck und Verlag von Friedrich Vieweg und Sohn,

_____ (1854). *Nicaragua, nach eigner Anschauung im Jahre, 1852*. Druck und Verlag von Friedrich Vieweg und Sohn.

República de Nicaragua. Dirección General de Estadística. *Censo general de 1920: Administración del general Chamorro*. Managua: Tipografía nacional, 1922.

Roberts, O. W. (1827). *Narrative of voyages and excursions on the East Coast and in the Interior of Central America*. Edinburgh: Printed for Constable & Co; London: Hurst, Chance & Co.

Romero Vargas, G. (1988). *Las estructuras sociales de Nicaragua en el siglo* XVIII. Vanguardia.

_____ (1991). Las estructuras sociales de Nicaragua en el siglo XVIII. *Boletín Americanista*, (41), 67-77. https://bit.ly/3tYOM2H

_____ (1992). La presencia africana en el Pacífico y el Centro de Nicaragua. *Wani*, (13), 20-34.

_____ (1993). Población de origen africano en Nicaragua. En Luz Martínez Montiel (Comp.), Presencia *africana en Centroamérica* (pp. 151-198). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

____ (1995). *Las sociedades del Atlántico de Nicaragua en los siglos XVII y XVIII*. Fondo de Promoción Cultural-Banic.

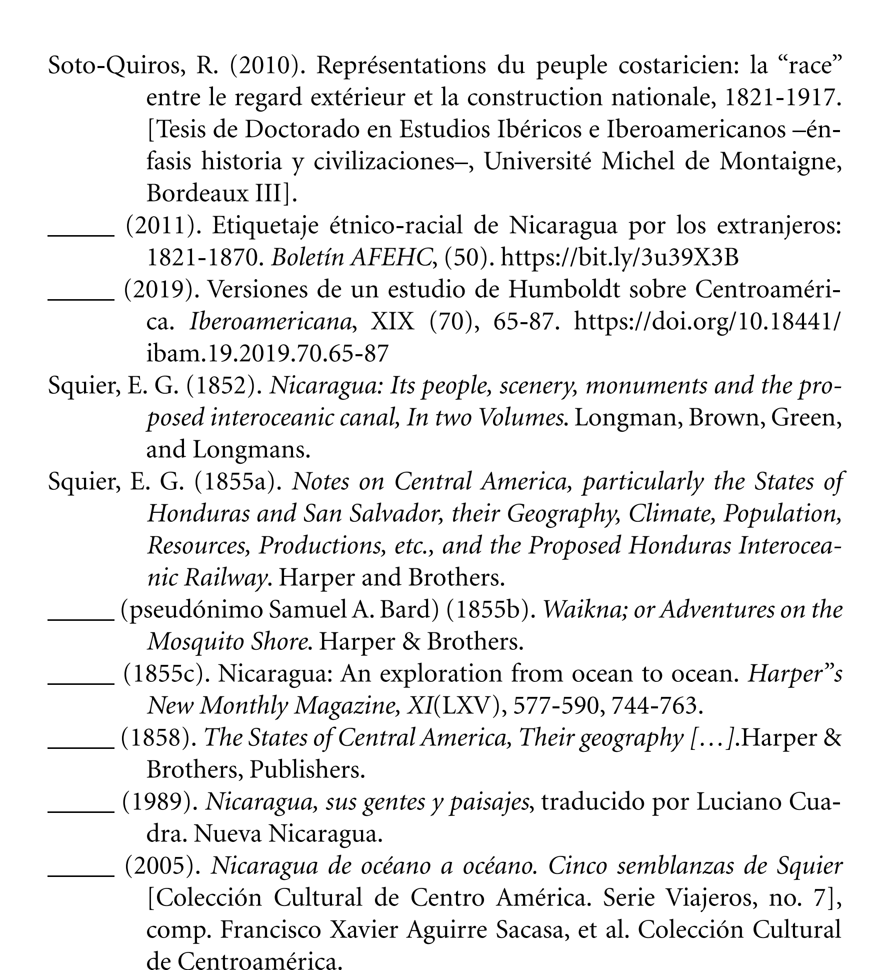
_____ (2008). Africanos, negros y mulatos en Nicaragua. En Rina Cáceres Gómez (Ed.), *Del olvido a la memoria: africanos y afromestizos en la historia colonial de Centroamérica* (57-77). San José, C.R: Oficina Regional de la UNESCO para Centroamérica y Panamá, 2008.

Romero Vargas, G., Solórzano, F. de O., Rizo Zeledón, M., Membreño Idiáquez, M., Castegnaro de Foletti, A., Avilés, C. J. y Muñoz, B. (1992). *Persistencia indígena en Nicaragua*. Managua: CIDCA-UCA [Centro de Investigaciones y Documentación de la Costa Atlántica.

Schramm, C. (2007). "Colocando América en el mundo" – miradas y narraciones. El ejemplo de Wilhelm Marr: Viaje a Centroamérica. *Istmo. Revista virtual de estudios literarios y culturales centroamericanos*, (14). https://bit.ly/3KIEdYs

Solórzano, J. C. (1984). Haciendas, ladinos y explotación colonial: Guatemala, El Salvador y Chiapas en el siglo XVIII. *Anuario de Estudios. Centroamericanos*, (10), 95-123.

Soruco Sologuren, X. (2011). *La ciudad de los cholos: mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX*. CANJE, IFEA y PIEB.



Soto-Quiros, R. (2010). Représentations du peuple costaricien: la “race” entre le regard extérieur et la construction nationale, 1821-1917. [Tesis de Doctorado en Estudios Ibéricos e Iberoamericanos –énfasis historia y civilizaciones–, Université Michel de Montaigne, Bordeaux III].

______ (2011). Etiquetaje étnico-racial de Nicaragua por los extranjeros: 1821-1870. *Boletín AFEHC*, (50). https://bit.ly/3u39X3B

______ (2019). Versiones de un estudio de Humboldt sobre Centroamérica. *Iberoamericana*, XIX (70), 65-87. https://doi.org/10.18441/ibam.19.2019.70.65-87

Squier, E. G. (1852). *Nicaragua: Its people, scenery, monuments and the proposed interoceanic canal, In two Volumes.* Longman, Brown, Green, and Longmans.

Squier, E. G. (1855a). *Notes on Central America, particularly the States of Honduras and San Salvador, their Geography, Climate, Population, Resources, Productions, etc., and the Proposed Honduras Interoceanic Railway.* Harper and Brothers.

______ (pseudónimo Samuel A. Bard) (1855b). *Waikna; or Adventures on the Mosquito Shore.* Harper & Brothers.

______ (1855c). Nicaragua: An exploration from ocean to ocean. *Harper”s New Monthly Magazine, XI*(LXV), 577-590, 744-763.

______ (1858). *The States of Central America, Their geography […].*Harper & Brothers, Publishers.

______ (1989). *Nicaragua, sus gentes y paisajes*, traducido por Luciano Cuadra. Nueva Nicaragua.

______ (2005). *Nicaragua de océano a océano. Cinco semblanzas de Squier* [Colección Cultural de Centro América. Serie Viajeros, no. 7], comp. Francisco Xavier Aguirre Sacasa, et al. Colección Cultural de Centroamérica.

Stephens, J. L. (2002). Incidentes de viaje en Centroamérica, Chiapas y Yucatán. En Ricardo Fernández Guardia (Intr., Notas y Trad.), *Costa Rica en el siglo XIX*. EUNED.

Suárez Fernández, L. (1989). *Historia general de España y América, T. XI-1, América en el siglo XVIII: los primeros Borbones.* Ediciones Rialp.

Thompson, G. A. (1829). *Narrative of An Official Visit to Guatemala from Mexico.* John Murray.

Une Société de Savants et Hommes de Lettres (1830). *L’Art de vérifier les dates depuis l’année 1770 jusqu’à nos jours. Tome Troisième.* Chez A.-J Denain, Libraire.

Vargas, J. C. (2008). *Tropical Travel. The Representation of Central America in the Nineteenth Century. Facsimiles of Illustrated Texts (1854-1895)*. Editorial UCR.

Vethake, H. (1846). *Encyclopaedia Americana, Supplementary Volume, A Popular dictionary of… […]*. Lea and Blanchard.

Villata, F. (15 de agosto de 2020). Nicaragua y el mito de la nación mestiza. *Confidencial*. https://bit.ly/3wbK6t8

_____ (17 de agosto de 2020). Nicaragua and the Myth of the Mestizo Nation. *Havana Times*. https://bit.ly/3JgbFVX

Virey, J. J. (1824). *Histoire naturelle du genre humain. Tome deuxième*. Paris, Crochard, libraire-éditeur.

Waterston, W. y Hill Burton, J. (1843). *A Cyclopaedia of Commerce, Mercantile Law, Finance, and Commercial Geography*. Edinburgh, Oliver & Boyd, Tweeddale Court.

Wolfe, J. (2007). *The Everyday Nation-State, Community and Ethnicity in Nineteenth-Century Nicaragua*. The University of Nebraska Press.

Zapata, C. (2018). El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina. *Pléyade*, (21), 49-71. https://bit.ly/3MTLIh6

Zimmermann, M. (1986). *Wilhelm Marr. The Patriarch of Antisemitism*. University Press.

# 1953. Luchas y resistencias de la comunidad indígena de *Izalco Abajo*

Martha Marielba Herrera Reina
Universidad Tecnológica de El Salvador
Red de Estudios Afrocentroamericanos
marielba@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-1287-3119

Heriberto Erquicia
Universidad Pedagógica de El Salvador
herquicia@pedagogica.edu.sv
https://orcid.org/0000-0002-9152-0057

> "Primero correrá la sangre…pero la campana que Carlos V obsequió a mi pueblo no sale del sitio donde se encuentra. Somos 14,000 hombres dispuestos a combatir todo aquello que venga a perjudicar nuestras costumbres y cosas"
>
> (Felix Turush, Cacique de Izalco. El Diario de Hoy, 21 de abril de 1953, p. 3).

## Introducción

Actualmente, el municipio de Izalco es uno de los territorios de El Salvador que cuenta con población indígena de ascendencia pipil de habla nahuat. La población de Izalco cuenta con una diversidad de organizaciones indígenas, entre las que se encuentra, la única

Alcaldía del Común en El Salvador, así como Cofradías con sus mayordomías, hermandades y Consejos; además de las organizaciones comunitarias, que mantienen sus formas de autoridad tradicional (Ministerio de Educación-CONCULTURA, 2003, p. XXII).

En este contexto geográfico social, en el siglo XXI, el imaginario colectivo se reconoce a Izalco Arriba, donde moran los ladinos e Izalco Abajo, donde habita la comunidad indígena, evidenciando las desigualdades sociales de estos dos grupos. Cabe mencionar que nuevas investigaciones ubican a un "tercer Izalco" donde vive la población afrodescendiente. Esta convivencia espacial de los grupos refleja las diferentes condiciones sociales, culturales, económicas y formas de vida asociada a la ubicación geográfica de donde se encuentran, generando así una noción de la ventaja que tienen los grupos más privilegiados sobre los otros, percepción que se verá reflejada en el conflicto ocurrido a mediados del siglo XX.

En abril de 1953 —solamente 21 años después de la insurrección indígena-campesina de 1932, que generó en la reacción del Estado salvadoreño, con la matanza de miles de personas en poblaciones del centro y occidente de El Salvador—, en Izalco se produjo un hecho que alteró, en gran medida la relativa armonía que se había mantenido en la sociedad izalqueña. Esta armonía entre la población indígena y las autoridades políticas locales se rompió cuando estas decidieron tomar una medida que causó el descontento de la comunidad indígena; removiendo viejos conflictos dentro de esa sociedad. A partir de este hecho, se activó un conjunto de acciones colectivas, trazadas por un líder indígena, quien contaba con el poder y el respaldo de la comunidad indígena de Izalco.

Este ensayo se enmarca en los procesos de luchas y resistencias de los pueblos indígenas, no solo en El Salvador, sino en América. Estos hechos han sido registrados desde el siglo XVI hasta la actualidad. Hacia 1538, uno de los eventos armados más conocidos es el del *Peñol de Cinacantán*, donde se produjo una serie de guerras entre la población de pipiles alzados y los españoles residentes de la Villa

de San Salvador. Otro hecho similar en el oriente de El Salvador se menciona en 1547, cuando se produjo una sublevación de indígenas lencas de la zona, poniendo en riesgo la existencia de la villa de San Miguel, de igual manera los rebeldes se habían ido a amotinarse a un "peñol" (Barón Castro, 1996, pp. 107-118). Día a día los pueblos están en resistencia, en la lucha constante por sobrevivir, esta se mueve, cambia de lugar y puede adoptar diversas formas, desde la resistencia o lucha frontal, hasta la resistencia subterránea (Smeke, 2000, p. 99), lo que implica la organización comunitaria para lograr este fin. Considerando las diferentes luchas que han tenido los pueblos nahuas, nonualcos, lencas y kakawiras en El Salvador desde la conformación del Estado, la sumisión y resistencia han convivido, los derechos de los pueblos han sido ignorados voluntaria y permanentemente, la opresión y la exclusión siguen vigentes.

Para esta investigación, las fuentes primarias utilizadas provienen de la Biblioteca y Hemeroteca del Museo Nacional de Antropología, Dr. David J. Guzmán, en San Salvador. Así una serie de periódicos entre el 20 y el 27 de abril de 1953 de circulación nacional, como: *La Prensa Gráfica, El Diario de Hoy y Diario Latino*; y otros de menor circulación y más locales como *La Tribuna* y *La Nación*, sirvieron para entender el proceso de las acciones en defensa la herencia cultural de los *Izalcos.* A través del método heurístico se contó con la búsqueda y recopilación de fuentes documentales primarias y secundarias para analizarlas y criticarlas. Del mismo modo, se utilizó el método hermenéutico como pieza importante de la lectura, comprensión e interpretación de las fuentes obtenidas a partir de la búsqueda y recopilación de estas.

## Breve esbozo de luchas indígenas en los siglos XIX y XX en El Salvador

A lo largo de 1832 en el territorio del Salvador se produjeron levantamientos en Chalatenango, Izalco y San Miguel, que configuraron un horizonte de caos y anarquía (Turcios, 20015, p. 64). En este

contexto se desarrolla la denominada Rebelión del "indio Anastacio Aquino", conocida en la historiografía clásica salvadoreña y en la memoria colectiva de El Salvador como el "Caudillo de los Nonualcos". Esta insubordinación estuvo motivada por factores diversos: uno la imposición de impuestos, como el de contribución directa de agosto de 1832, conocida como la "Ley de Capitación," con el fin de brindar nuevos recursos al Estado, la cual causó una gran cantidad de revuelos en todo el territorio salvadoreño. El otro componente importante, como fuente de disgusto entre la población, fue el reclutamiento forzoso de indígenas que se llevó a cabo en las poblaciones de Santiago y San Juan Nonualco para combatir en San Miguel. Esto, a su vez, provocó la aparición de alianzas y relaciones políticas entre los indígenas de San Salvador y de Santiago Nonualco, generando una organización de las tropas nonualcas.

Las tropas de Aquino tuvieron una gran capacidad de organización militar, mostrando fuerza y táctica militar, la cual es comprensible por la posible participación de estas en los conflictos de San Salvador y Guatemala a fines de la colonia. En un período donde las autoridades del Estado del Salvador tenían serios problemas políticos y fiscales, las comunidades indígenas pretendieron proteger sus tierras y su autonomía, además de lograr hilar alianzas con grupos que compartían de alguna manera parte de sus intereses. A raíz de ello, Anastacio Aquino y sus partidarios fueron capaces de crear alianzas y de atacar San Vicente, un centro de poder importante (Ramírez, 2018, pp. 82-83); mostrando con ello la capacidad de organización de las comunidades indígenas en favor de la defensa de sus intereses, como colectivos locales y regionales.

Cientos de indígenas nonualcos habían tomado las armas y establecido formas propias de gobierno. En la región nonualca, que comprendía los poblados de Zacatecoluca, Analco, Santiago, San Pedro y San Juan Nonualco; Santa María Ostuma y Tecoluca, se libró una batalla de gran envergadura. Durante dos meses, la región nonualca estuvo dominada por la insurgencia, mientras el gobierno

era acosado por aquella hueste. Las fuerzas estatales se restauraron y arrebataron el control, dominando a los nonualcos en la batalla del 28 de febrero de 1833 (Turcios, 20015, pp. 64-65).

El líder indígena Anastacio Aquino, fue capturado y ejecutado el 24 de julio de 1833; fue decapitado y su cabeza puesta en una jaula en la "Cuesta de Monteros", con una inscripción que expresaba: "Ejemplo de revoltosos". Este testimonio revela que no solamente los indígenas estaban sujetos a las inercias del pasado; la elite gobernante igualmente lo estaba, al usar prácticas punitivas propias del antiguo régimen colonial, en las que el espectáculo del castigo era utilizado como manifestación del desquite del soberano —en este caso el novel Estado salvadoreño— era parte esencial del castigo. En este momento, las resistencias, no se debían únicamente al menoscabo de prerrogativas, sino también a que los cambios además se enfrentaban con la mentalidad heredada del antiguo régimen colonial.

La evidencia muestra que Anastacio Aquino, no buscaba llevar a cabo una revolución, asimismo no tenía intereses con hacerse del poder del Estado del Salvador. Su movimiento, fue más bien una reacción en contra de los cambios suscitados por los liberales: a partir de la imposición de nuevos impuestos, trabajo público forzoso, reclutamiento militar y restricciones a la propiedad comunal de la tierra. Aquino no intentaba arrebatar el poder nacional, sino más bien restaurar una situación que se había vuelto inadmisible para los indígenas, es por eso que se presentaba dispuesto a aceptar las propuestas de paz del Gobierno, siempre y cuando se les aprobara permanecer con sus armas y garantizar con ellas sus derechos (López Bernal, 2018, pp. 96-99).

Dos años más tarde de las movilizaciones de Aquino, en 1835 los indígenas nonualcos acompañaron al movimiento del general Nicolás Espinoza que estuvo a punto de generar una guerra de castas. En diciembre de 1840, hubo una revuelta en Santiago Nonualco, la que fue controlada con rapidez por el ejército, en esta ocasión las tropas del gobierno destruyeron casas e iglesia, dieron muerte a

mucha gente y obligaron a otro a huir hacia los montes y haciendas aledañas. En 1842, nuevamente los indígenas nonualcos, en alianza con los de Cojutepeque, fueron participes en otra sublevación en contra del gobierno de Juan José Guzmán. Hacia noviembre de 1846, los nonualcos, bajo los dictamines de Petronilo Castro, situaron en apuros al gobierno.

Algunas veces actuando por cuenta propia y en otras ocasiones aliados con facciones de la elite, los indígenas se vieron involucrados en una serie de movilizaciones durante todo siglo XIX. Cabe indicar, que dichos movimientos no fueron exclusivos de los nonualcos, así los indígenas de Cojutepeque, y los de Izalco, al mismo que tiempo que los ladinos y las instituciones como las municipalidades, fueron actores y agentes políticos en la convulsionada construcción del Estado salvadoreño (López Bernal, 2018, p. 101).

## Breve historia de Izalco

La región de los Izalcos —que luego de la conquista española comprendía los poblados de Tecpán Izalco, Caluco, Nahulingo y Tacuscalco, formaba parte de uno de los territorios más importantes y especializados en la producción de cacao en Mesoamérica (Fowler, 1995, p. 19; Amaroli, 2015, p. 308). Los habitantes de los Izalcos en el siglo XVI eran pipiles de habla nahuat, así los pueblos de Izalco y Caluco, eran Altépet que formaron parte de los denominados pueblos gemelos del señorío de Cuscatlán (Amaroli, 2015, pp. 340-341). La riqueza de sus suelos agrícolas, el paisaje natural y cultural de esta tierra habría sido fundamental en la ocupación de esta zona desde el siglo XIII antes de Cristo (Arroyo, 2005).

Entre 1571 y 1574, los Izalcos exportaban cacao a través del puerto de Acajutla, ascendiendo a la suma de trescientos mil ducados, según el cronista Juan López de Velasco (Lardé y Larin, 2000, p. 220). El Oidor diego García de Palacio en carta dirigida a Felipe II en el año de 1576, expresaba: “La provincia de los Izalcos […] es la cosa más rica que […] Vuestra Majestad tiene…” (García de Palacio,

1996, p. 74). Gracias a la extraordinaria producción de cacao de los Izalcos, es que esta zona fue muy conocida. Hacia 1580, Felipe II, concedió a Asunción Izalco el título de Villa (Barberena, 1998, p. 93).

Fray Alonso Ponce en 1586, a su paso por Izalco, hacía mención de una gran iglesia con paredes de tapia y de techo de paja, la cual tenía una fachada labrada, suntuosa y soberbia, sin duda se refería al templo de Asunción de Izalco (Lardé y Larin, 2000, p. 220), hoy en día en estado ruinoso.[1] El obispo de Guatemala, Pedro Cortés y Larraz en su visita pastoral al pueblo de Tecpán Izalco en 1768, observó que este estaba dividido en dos parroquias la de Dolores Izalco, —ubicada al norte en el barrio de Arriba o de Los Ladinos— y la de Asunción Izalco, —ubicada al sur en el barrio de Abajo o de Los Indios— (Cortés y Larraz, 2002).

A inicios del siglo XIX, Domingo Juarros y Montufar, afirmaba que Izalco era un lugar populoso con sus dos parroquias, la de Asunción y la de Nuestra Señora de Dolores, que juntamente tenía 6000 moradores (Juarros y Montufar, 2000, pp. 26-27). Luego de la independencia de Centroamérica en 1821, Izalco quedó comprendido en el Estado de Guatemala, del que se desligó el 22 de diciembre de 1823, para anexarse al Estado del Salvador, para que en junio 12 de 1824 quedar dentro del departamento de Sonsonate (Lardé y Larin, 2000, p. 223).

Por Decreto Legislativo, el 24 de febrero de 1838, se fusionaron los pueblos de Asunción Izalco y Dolores Izalco, en una sola villa de Izalco, con una sola municipalidad; sin embargo, el 4 de mayo de 1853, a solicitud del pueblo de Asunción Izalco, se emitió un Decreto Ejecutivo declarando la separación de ambos pueblos, teniendo cada uno su municipalidad y jurisdicción. Una vez más, en febrero 7 de 1869, se decretó por ley la unión definitiva de las poblaciones de

1 En julio de 1773 tuvo lugar el terremoto conocido como de Santa Marta, el que destruyó gran parte de las edificaciones de la población Izalco, incluyendo el templo dedicado a María Asunción.

Asunción Izalco y Dolores Izalco, bajo una sola municipalidad. En las postrimerías del siglo XIX, se estimaba que la población Izalco era de 9129 habitantes, de los cuales 4284 eran ladinos y el resto de los 4845 eran indígenas (Lardé y Larin, 2000, p. 225).

## Desestructuración de las comunidades indígenas y el conflicto de 1932

En El Salvador, las tierras comunales se abolieron por edicto público en 1881, durante la administración de Rafael Zaldívar, y en los años posteriores se deterioraron los últimos reductos de los sistemas de tenencia de tierra indígena (Chapin, 1991, p. 9). Durante la década de 1880, muchos indígenas fueron partícipes de alianzas con grupos de poder, participando en las milicias, con el propósito de poner fin a los sistemas coactivos de reclutamiento laboral, y por supuesto, con la intención de volver al antiguo régimen de las tierras comunales que habían sido expropiadas en nombre del progreso y la civilización (Alvarenga, 2006, pp. 49-51).

En El Salvador, las tierras propicias para el cultivo del café coincidieron con las de los ejidos y tierras comunales, esto erosionó la propiedad indígena que finalizó con las reformas liberales de la década de 1880. El café trajo consigo transformaciones políticas, sociales, económicas y demográficas (Lindo-Fuentes, 1993). A la luz de ello, las comunidades indígenas, fueron violentadas excluidas y marginadas del proceso de formación del estado-nación liberal salvadoreño. Se les arrebataron las tierras comunales y ejidales, convirtiéndoles en mano de obra asalariada a miles de ellos, que se resistían a enajenar su fuerza de trabajo (Marroquín, 1975, p. 766).

La población indígena, ya desposeída, se refugió en sus comunidades remotas. La mayoría agricultores de subsistencia se convirtieron en campesinos desposeídos y sin tierra, desvinculados de su propia sociedad sin derechos y sin vínculos culturales con sus comunidades. A medida que se desvincularon del pasado, de sus raíces, se convirtieron en campesinos aculturados (Chapin, 1991, p.

10). Décadas más tarde, ya entrado el siglo XX, los indígenas fueron reintegrados a la nación moderna mediante elementos simbólicos como grupos autóctonos, como los habitantes prístinos del territorio salvadoreños, poseedores de ciertos secretos de la identidad nacional (Alvarenga, 2004, p. 363). Desde este momento, la exclusión y marginación hicieron que fueran "borrados" del mapa poblacional porque el Estado reconocía un país mestizo, sin indígenas, ni afrodescendientes.

Esta pugna constante entre lo ladino y lo indígena, también se evidencia en los conflictos surgidos desde el momento del contacto con los europeos. Son los españoles los que se asientan en la Villa de la Santísima Trinidad, lugar desde donde el orden colonial estableció quiénes eran los que detentaban el poder sobre los indígenas, en este caso, al ser una urbe compleja donde conviven europeos, africanos esclavizados, mulatos e indígenas, las relaciones interétnicas se vuelve un reflejo de lo que también acontecía en Izalco abajo e Izalco arriba. Este racismo estructural se evidencia en el reconocimiento constitucional tardío de los pueblos indígenas, realizado en el año 2014, con el fin de otorgar a nahuas, nonualcos, lencas y kakawiras los derechos que históricamente les fueron negados.

A finales del decenio de 1920, ocurrió un trágico desenlace para el comercio a escala mundial, el desplome de la economía global. Esto afectó a las naciones centroamericanas y ello agravó aún más, la caída de los precios internacionales del café. El Salvador no fue la excepción, a consecuencia de ello, le acarreó al gobierno de turno y al poder económico la decisión de tomar medidas drásticas para evitar la debacle económica y social; sin embargo, no fue suficiente para evitar que se desencadenara una situación sumamente crítica que terminó con un conflicto político.

La incapacidad mostrada por los gobernantes de turno para resolver los problemas, seguido de un Golpe de Estado al gobierno de Arturo Araujo en 1931 y la llegada al poder de Maximiliano Hernández Martínez. La suma de todos estos hechos y acciones,

provocaron la insurrección en diversas comunidades del occidente y centro de El Salvador en enero de 1932 (Erquicia y Herrera, 2011, p. 250). Durante la noche del 22 y el amanecer del 23 de enero de 1932, entre 5000 y 7000 insurgentes atacaron los cuarteles en las cabeceras departamentales de Ahuachapán y La Libertad, y se tomaron el control de varios municipios en el occidente y centro del territorio nacional salvadoreño (Gould y Lauria-Santiago, 2008, p. 229).

Luego de estos acontecimientos vendría la reacción por parte del gobierno salvadoreño, a través del ejército, que aplastó la insurrección con miles de muertos. Hacia 1932, el generalizado descontento de los indígenas y campesinos se relacionó con el fantasma del comunismo internacional. A su vez, generó que todos aquellos que poseían fuertes rasgos indígenas fueran culpables y, por ende, considerados como "comunistas" (Anderson, 2001, p. 247). Después de 1932, se creyó que la matanza había sido el "tiro de gracia" de las comunidades indígenas del occidente de El Salvador; sin embargo, la cultura indígena se mostró resistente. Las tasas de natalidad de los registros civiles se mantuvieron estables, y en algunas áreas hasta aumentaron.

Del mismo modo, las estructuras de las cofradías y comunidades, bases de la identidad indígena también sobrevivieron (Ching y Tilley, 2007, p. 135). El censo poblacional del municipio de Izalco refería una población total de 22 255 habitantes, de los cuales 11 279 eran hombres y 10 976 mujeres; por su parte en el área urbana residían 5966 y en las zonas rurales los 16 289 restantes (Clara de Guevara, 1975, p. 2002).

## Radiografía de los hechos de abril a mayo de 1953 en Izalco

Corría el mes de abril de 1953, cuando un rumor se esparció en la comunidad, el día 20, según el Diario Latino, por una "broma" de un motorista, estuvo a punto de amotinarse la comunidad indígena de Izalco (Diario Latino, 21 de abril de 1953, p. 1). Este comenta-

rio suscitaría una serie de luchas y acciones reivindicativas por parte de los izalcos, tanto de la localidad, como de izalqueños residentes en otros municipios.

El siguiente mes de mayo de 1953, la actual ciudad de Sonsonate, antes villa de la Santísima Trinidad de Sonsonante cumplía su cuarto centenario de fundación. Para los ladinos sonsonatecos era motivo de orgullo celebrar sus cuatrocientos años, por lo que se dispusieron a desarrollar diversas actividades y actos que enaltecería su ciudad. Uno de los más importantes periódicos de El Salvador reseñaba que para dar más realce a la conmemoración, el comité de festejos y la municipalidad de Sonsonate, solicitaron a su homóloga de Izalco, el préstamo de la campana de la parroquia de Asunción Izalco, para que esta fuera exhibida como reliquia en sus festejos (El Diario de Hoy, 20 de abril de 1953, p. 3).

La campana pretendida por los sonsonatecos era y continúa siendo uno de los símbolos más importantes de la comunidad de feligreses y residentes del barrio Asunción Izalco, pues se trata de un bien patrimonial obsequiado por las autoridades coloniales bajo la administración de Carlos V (Carlos Quinto de Alemania y Primero de España).

Otro de los rotativos nacionales con mayor circulación, expresaba que habían obtenido información que el alcalde de Izalco estuvo en Sonsonante, reunido con su homólogo y con el gobernador del departamento de Sonsonante, y entre ellos habían dispuesto llevar la campana de la Asunción Izalco a Sonsonante en ocasión de las celebraciones del IV Centenario de esta última (La Prensa Gráfica, 21 de abril de 1953, pp. 3-19). Dicha reunión, parece haberse dado antes del sábado 18 de abril de 1953, pues fue hasta ese día que los habitantes del Barrio de Abajo (Asunción) se dieron cuenta de las intenciones de las autoridades sonsonatecas e izalqueñas. Según este mismo rotativo, las manifestaciones de protesta tuvieron lugar, justo en el momento que el alcalde de Izalco, Eduardo Vega, abordo de un

camión, trataba de llevarse la histórica campana de Asunción Izalco hacia Sonsonate. Fue entonces que:

> [...] los vecinos emergieron intempestivamente [como] varias murallas humanas que impedían el acceso al sitio donde está colocada la campana [...] Por lo que se veía, los vecinos de Izalco [...] no iban a permitir que su reliquia pasara a otra población. (La Prensa Gráfica, 21 de abril de 1953, p.19)

Estas acciones frontales de resistencia de los Izalcos hacia las autoridades municipales y eclesiásticas están orientadas a la conservación de los espacios de la cultura propia que el grupo ha logrado mantener pese a la presión de la dominación. La cultura propia es el eje de la resistencia, el sustento de la identidad del grupo y la base indispensable de su continuidad. Esto nos ayuda a entender la necesidad de los grupos indígenas de conservar sus espacios de autonomía; de ahí la importancia de los mecanismos de resistencia (Smeke, 2000, pp. 94-95).

En este caso, la combinación de iglesia y campana son bastiones de resistencia indígena, considerando, que veintiún años atrás se había dado la insurrección y masacre de 1932, y que el imaginario colectivo salvadoreño ve este acontecimiento como causante de la desaparición casi total de la cultura e identidad indígena nahua en el país, además de considerar que esta puso punto final a las diferentes acciones de lucha de los pueblos. Sin embargo, a partir de caso de la campana podría reconsiderarse ese pensamiento colectivo, tanto en la población como en la Academia, estos últimos llegaron incluso a publicar en diferentes rotativos, columnas con datos históricos que evidenciaban a quién le correspondía la campana. Estas discusiones llegaron incluso a la Asamblea Legislativa donde tuvieron que rendir informe sobre los hechos históricos vinculados al regalo de Carlos V.

La lucha continuó en mayo, un nuevo reporte, explicaba que las intenciones del préstamo de la campana tenían alarmada de sobremanera a la población indígena, quiénes se habían movilizado, al grado de salir a manifestarse en número de ocho mil hombres (El

Diario de Hoy, 20 de abril de 1953, p. 3). En las manifestaciones para evitar el traslado de la campana, los medios de comunicación coinciden que el líder de la comunidad indígena izalqueña, es el cacique Félix Turush, aunque también se hacía acompañar por otros miembros importantes de la comunidad indígena, como Manuel Tespán. A la luz de los hechos, Turush, habría advertido a sus coterráneos, la actitud que deberían de tomar frente a la solicitud del Comité Sonsonateco (La Prensa Gráfica, 21 de abril de 1953, p. 19).

Como expresó el periodista del rotativo El Diario de Hoy, la población indígena siempre había tenido un respetado representante, a quién obedecían y quién presidía las juntas en que tomaban las decisiones, refiriéndose a Félix Turush, considerado el último cacique reconocido por la comunidad izalqueña. Según la población indígena Turush y el General Maximiliano Hernández Martínez (1931-1944) habían sido compañeros en la academia militar, esa amistad hizo que el cacique tuviera la oportunidad de salir con rumbo a Guatemala en los acontecimientos de 1932, salvándose de la muerte, regresando a Izalco dos años después, fue Félix Turush quien convocó a una reunión extraordinaria con los representantes de los 24 cantones sobre los cuales tenía jurisdicción, disponiendo con ello, de personas que custodiaron la campana, día y noche (El Diario de Hoy, 20 de abril de 1953, p. 18).

El periodista Carlos Campos Sarmiento, realizó un relato para el Diario Latino, en el que exponía que estando en Izalco el domingo 19 de abril, se enteró de la gran conmoción reinante a causa del préstamo de la campana de Asunción. Por las calles de Izalco, recorrían manifestaciones de protesta con carteles que decían: “Solo Dios y mi pueblo me salvaran, no dejen que me lleven”, refiriéndose a la campana. Campos Sarmiento, tratando de recuperar más información se dirigió al barrio Cruz Galana lugar de residencia de Félix Turush, quién expresó:

> El asunto esta serio […] Nosotros por bien aguantamos; pero por mal, Dios guarde. Tenemos controlados 34 cantones y 9 barrios, son

> lo menos 14 mil hombres que se pondrían a las órdenes con solo un aviso de campana…Primero correrá la sangre antes de llevarse la campana. Permaneceremos custodiándola hasta el 28. (Diario Latino, 22 de abril de 1953, p. 5)

Esa misma tarde, Campos Sarmiento salió de Izalco, expresando que aquella ciudad estaba movilizada, dándose cuenta de que el conglomerado no dejaría arrebatarse su campana, la que estuvo siendo custodiada por más de 3000 personas, que permanecieron día y noche alrededor del campanario. Como se leía en uno de los rotativos, en Izalco hay dos sectores: Dolores y Asunción, los del primer sector, "…no veían inconveniente en dar prestada la campana…" (El Diario de Hoy, 20 de abril de 1953, p. 18). Como era de esperarse, el barrio de los ladinos de Izalco, Dolores, no le veía controversia el prestar algo que no era suyo y, que además era de la comunidad indígena de Asunción Izalco. Una de las pancartas que portaban los manifestantes expresaba el descontento y orgullo por uno de los símbolos identitarios de la comunidad de Asunción Izalco:

> Solo Dios y mi pueblo velan por mí. No valen intrigas ¡Alerta! Hijos de Izalco. No dejes que las campanas salgan del pueblo porque si salen ya no vuelven. Orgullo de Izalco. (La Prensa Gráfica, 20 de abril de 1953, p. 1)

Si bien la campana es un símbolo de sumisión, la comunidad indígena izalqueña la resignificó como un elemento con el que se relacionan directamente al haber "vivido con ellos" y haber sido testigo de todos los hechos de marginación, exclusión y violencia, es decir, se vuelve uno más de ellos, es decir, adquiere tintes antropomorfos, humanizando el objeto. Esta campana adquiere aspectos simbólicos que tienen un papel preponderante en el orden de la resistencia y, por tanto, en la lucha por el poder, vinculado a las creencias religiosas, las costumbres y las prácticas sociales, comunitarias (Smeke, 2000, p. 94). Según el cacique Félix Turush en declaraciones al corresponsal de uno de los periódicos, expresó enfáticamente que primero correrá la sangre antes de permitir que la campana sea sacada ni una sola

vara fuera de Izalco (El Diario de Hoy, 20 de abril de 1953, p. 18). Estas palabras permiten comprender que la comunidad indígena infundo el temor en la sociedad en general de un nuevo levantamiento, con más víctimas si llegara a ser necesario. Probablemente, esta fue una de las causas de mediar en el conflicto y evitar mayores problemas sociales que recordaran lo ocurrido en 1932.

El 19 de abril, un grupo de izalqueños no indígenas, dirigieron un telegrama al presidente de la República Oscar Osorio, pidiendo la intervención suya para resolver dicho asunto. (Diario Latino, 22 de abril de 1953, p. 5). Todos ellos pedían el apoyo en la decisión del presidente y deseosos de evitar incidentes mayores. De igual manera existió un pronunciamiento de los izalqueños radicados en la ciudad de Santa Ana, que, aunque ya no habitan en la localidad, por el sentido de pertenencia y vínculo identitario se unieron a la lucha, estos se expresaban así:

> Tengan la plena seguridad que […] estamos listos para apoyar en todo sentido a nuestros coterráneos de Izalco a fin de que de ninguna manera sea movida nuestra campana. Ya elaboramos una exposición para el señor Presidente de la República, otra para el señor Ministro del Interior y otra para el propio señor Alcalde de Izalco, protestando por el pretendido préstamo de la campana. (Diario Latino, 22 de abril de 1953, p. 1)

El alcalde de Izalco, tuvo que sacar un comunicado que se publicó en rotativos locales de la zona, para fijar su postura sobre lo referente a este asunto de la campana de Izalco.

> Infórmele que una comisión del Comité de Festejos del IV Centenario de Sonsonate, formada por Jorge Mazini padre, Pepe Moreno, Benjamín Moreno y otros se presentaron a esta, solicitando se les prestara la campana para un acto de dichos festejos por lo que el pueblo se alarmó, diciendo que se las querían quitar, lo cual es falso, encontrándose el pueblo pacífico al enterarse que era una petición verbal de dicha comisión. Ricardo A. Vega. Alcalde Municipal de Izalco. (La Nación, 21 de abril de 1953, p. 3)

Con todo el revuelo que provocó la intención de llevarse la campana de Asunción Izalco a Sonsonate, el alcalde de Izalco Eduardo Vega tuvo que manifestar su opinión, expresando:

> Soy tan izalqueño como el que más…De manera que, en vista de la justa protesta de mis amigos que representan la raza viril defendida por Félix Turush, y para hacer honor a nuestra devoción por la ciudad más linda del mundo que es para mí Izalco, esa campana María Asunción, no será tocada por manos que traten de llevarla fuera de nuestro amado rincón, aunque sea con el propósito de darle más esplendor a los festejos de centenario. (El Diario de Hoy, 21 de abril de 1953, p. 3)

Aunado a las expectativas de la ciudadanía, el 23 de abril, en uno de los principales periódicos, se publicó la carta enviada por Alonso de León, profesor de historia del Instituto de Sonsonate, en el que expresaba que la campana fue donada a Sonsonate y no a Izalco, esto terminó por encender más los ánimos que ya estaban caldeados. El Sr. De León expresaba literalmente:

> Deseo hacer constar que esa valiosísima reliquia no fue donada por el Emperador mencionado a la ciudad de Izalco, sino a Sonsonate, y por un accidente fortuito ha ido a parar a Izalco como se podrá constatar en los viejos archivos que sobre efemérides de esa época se encuentran en la alcaldía de Sonsonate. (El Diario Hoy, 23 de abril de 1953, pp. 3)

El 24 de abril, un día después de haber aparecido la nota del Sr. De León, este mismo se quejaba de la infamia que habían fabricado en su contra, gentes malintencionadas, por lo que pedía las disculpas al periódico. Asimismo, ese rotativo, se disculpaba con sus lectores por lo que expresaba como un engaño del que fueron sorprendidos, por su buena fe, al haber acogido una nota que resultó ser un apócrifo (El Diario de Hoy, 26 de abril de 1953, pp. 3-18). Estas declaraciones muestran el conflicto de poder ladino-indígena originado desde el periodo colonial. Esta historia común, a lo largo del tiempo, ha dado muestras de las rebeliones que han tenido diferentes orígenes, en este caso, el conflicto de la campana, reelaboró aspectos de la cul-

tura indígena; la memoria histórica se convierte, en este caso, en un recurso fundamental porque permite mantener viva una historia de agravios y sufrimiento, y por otro lado, el saber que el sometimiento del que son parte es una situación transitoria, reversible, que puede ser cancelada mediante la sublevación (Smeke, 2000, p. 98).

Luego de nueve días de los hechos acecidos en Izalco, por la propuesta de llevarse la campana de Asunción Izalco, aparecía en un periódico la nota con el título: *La campana tiene su propia certificación*, y fue Consagrada a la SS Virgen de la Asunción a ED 1533 por el Ilsmo. Dr. don J.U. Xa Gómez de Parada, siendo vicario de esta provincia el señor Xerónimo Mexía, año de MDXXXIII. Decía la leyenda, la cual se leía en la copa de la campana (El Diario de Hoy 27 de abril de 1953, p. 3). Con ello los medios de comunicación daban por terminado el conflicto de la propiedad de la campana ubicada en la parroquia de Asunción Izalco.

En una entrevista hecha a Félix Turush, sobre los sucesos, expresaba que: "No es que sintamos egoísmo con nuestra campana hasta el grado de no quererla ni prestar", sin embargo agregó, "[…] no nos ha gustado […] la actitud inconsiderada del Alcalde […] que dio la autorización de la salida sin habernos tomado el parecer" Turush, añadió que a los "muchachos" que son más de catorce mil, les hubiera encantado ir en peregrinación para que la campana estuviera en Sonsonate, tal y como hicieron los santanecos con su patrona (La Prensa Gráfica, 25 de abril de 1953, p. 3).

El traslado de la campana donada por Carlos V, evidenció una vez más el conflicto entre ladinos e indígenas, luego, por estos últimos, se volvió parte de la resistencia de los izalqueños, con estas acciones demostraron que ante la opresión y el olvido existe una cultura de resistencia, misma que ha sido, y seguirá siendo, parte de su estrategia de sobrevivencia mientras exista un poder que pretenda homogeneizar su pluralidad y diversidad de culturas, un poder que los excluya de los proyectos nacionales (Smeke, 2000, p. 102).

## Reflexiones finales

Cuando las autoridades políticas de los municipios de Izalco y Sonsonante, junto a la comisión de conmemoración del IV centenario de la fundación de la villa de Sonsonate, imaginaron poder tomar prestada la campana "María Asunción" de la parroquia de Asunción Izalco, para dar realce a la celebración de Sonsonate; nunca imaginaron el revuelo que provocarían, por saltarse la autoridad y pretender un bien ajeno, propiedad patrimonial de los indígenas de Izalco, evidenciando que siempre se mantiene el conflicto poder y toma de decisiones de los ladinos hacia las comunidad indígena, tratando de imponer lo que ellos consideren oportuno o conveniente. En este caso, al no reconocer los derechos de la población indígena, se invisibilizó a una población que a través de sus propios mecanismos de defensa, luchas y resistencias buscó una alternativa para poder ser escuchados y poner a nivel nacional la discusión del racismo estructural del que han sido parte durante cientos de años.

Aunque habían pasado dos décadas de los levantamientos de 1932, la comunidad indígena de Izalco, al contario de los que algunos han pensado, sí poseía agentes dinámicos que formaban parte de los cambios de la cultura política local y nacional, quiénes fueron construyendo nuevas identidades colectivas y redefiniendo su carácter ciudadano. Como lo explica Delgado Salazar (2007, p. 43) en los marcos de acción colectiva y sus implicaciones culturales en la construcción de ciudadanía. Esto implicó que las autoridades ladinas de Sonsonate e Izalco, al conocer los alcances que tenían los líderes indígenas tuvieran temor de un nuevo conflicto parecido al de 1932, evitando más derramamientos de sangre entre indígenas y ladinos, evidenciando un problema más profundo en la sociedad sonsonateca, izalqueña y salvadoreña en general, el racismo estructural fundamentado desde el siglo XIX.

Otro elemento a considerar es que a casi dos décadas del levantamiento, la comunidad indígena izalqueña, residente o no en Sonsonate, mostró un sentimiento de pertenencia e identidad a su

pueblo pipil, no mostraron una actitud de sumisión y aceptación de lo que las autoridades ladinas pretendían, al contrario, plantearon acciones reivindicativas para su comunidad, la organización y el discurso de rebelión y lucha estuvieron presentes, esto implica un nuevo planteamiento sobre la afectación cultural e identitaria que sufrieron los pueblos en 1932, en relación al fortalecimiento de su identidad y a las diferentes formas de ejercer sus derechos humanos y culturales.

Sin duda el nombrado cacique Félix Turush, jugó un papel fundamental en la cohesión de la comunidad indígena, con otros líderes de esta, para articular una serie de acciones que detonaron en un movimiento social en defensa del territorio, de los elementos identirarios de la herencia cultural de la comunidad. Al organizar una convocatoria de 14 000 personas de 34 cantones en el área rural y 9 barrios del área urbana, *con solo un aviso de campana*, según sus propias palabras, considerando este elemento como uno de los símbolos locales de sus luchas, como un hecho que narra la resistencia de los Izalcos.

También es importante mencionar el papel que jugaron los izalqueños de la diáspora, radicados en el departamento de Santa Ana, pues desde un inicio se mostraron solidarios con la causa de sus coterráneos, como se observó en la prensa escrita. De hecho, fue elemental la postura de estos, al exigir a las autoridades locales y nacionales, incluso con una demanda ante el presidente de la República, la que solicitaba que revertiera la idea de llevarse la campana de su sitio original en Izalco hacia Sonsonate. Quedando demostrado el poder político que la comunidad izalqueña tenía con respecto a las autoridades del Estado.

Es substancial destacar, la dualidad de Izalco, entre los barrios de ladinos y los barrios de indígenas, pues según uno de los rotativos, la comunidad del barrio ladino de Dolores, no les causaba mayor problema que se prestara la campana de Asunción Izalco a Sonsonate; con ello, no veían porque causaba tanto revuelo a la comunidad

indígena, implica esto que, a partir de estos acontecimientos, percibimos para ese momento que no había un sentido de pertenencia y apropiación de los símbolos, la idea de la otredad jugó un papel importante en la pretendida imposición de acciones sutiles de violencia contra la población que resguardaba la campana, no como un elemento patrimonial, si no como un elemento más de su comunidad, elemento que les vinculada directamente con la historia de marginación y exclusión de su pueblo, resignificando a la campana como un componente colectivo que formaba parte de su identidad y cultura, de sus luchas y resistencias.

Más importante, aún quedó demostrado que el accionar en colectivo llevado a cabo por la comunidad indígena de Izalco, tanto in situ, como las visitas de Félix Turush hacia diversos medios de comunicación de la prensa escrita, para abordar la temática y defender su postura, fue una gran contribución para generar opinión pública, que llegará hasta las autoridades locales y nacionales del Estado salvadoreño. Aquí quedó claro el poder de los medios como una herramienta política en favor de las demandas de la comunidad indígena de Izalco.

Las acciones de lucha de los indígenas de Izalco generaron un movimiento social de resistencia que fortaleció sus identidades, forjó espacios públicos de gestión, de representación y reconocimiento en un movimiento participativo y ciudadano que obtuvo una victoria sobre las autoridades que trataron de imponerse frente a la comunidad indígena. A partir de la exposición del poder de la comunidad indígena de Izalco, tanto dentro como fuera del municipio, logró revertir, casi de inmediato la idea de llevarse a “María Asunción” hacia Sonsonate; por lo que las autoridades políticas locales se retractaron de cualquier solicitud que tuvieran con el tema. Probablemente, las autoridades locales y nacionales no pretendían de ninguna manera provocar o generar un nuevo alzamiento, que a la postre traería un derramamiento de sangre.

Finalmente, también se deben considerar las discusiones públicas realizadas por historiadores de la época pertenecientes a la

Academia Salvadoreña de la Historia que aportaron, de una u otra forma, a la resolución del conflicto de la campana entre Sonsonate e Izalco, llevando esos temas a la esfera pública y estatal, aportando a la exposición de los derechos de los pueblos indígenas, a las consultas en la toma de decisiones y las luchas de los Izalcos.

## Referencias bibliográficas

Alvarenga, P. (2004). Los indígenas y el Estado: alianzas y estrategias pilíticas en la construcción del poder local en El Salvador. En Dario E. Euraque, Jeffrey Gould, Chales L. Hale et al. (Comps.), *Memorias del mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente.* Cirma, Guatemala.

Alvarenga, P. (2006). *Cultura y ética de la violencia. El Salvador 1880-1932.* 2da. Edición, dirección de Publicaciones e Impresos, Biblioteca de Historia Salvadoreña, volumen 19.

Amaroli, P. (2015). *Arqueología de El Salvador.* 1era. Edición, FUNDAR.

Anderson, T. R. (2001). *El Salvador, 1932. Los sucesos políticos.* 3era. Edición, dirección de Publicaciones e Impresos. Biblioteca de Historia Salvadoreña, volumen 10.

Arroyo, B. (2005). El preclásico temprano en El Salvador: investigaciones en El Carmen. En: *Memorias del I Congreso Centroamericano de Arqueología.* Museo Nacional de Antropología, Dr. David J. Guzmán, CONCULTURA, El Salvador.

Barberena, S. I. (1998). *Monografías departamentales.* Colección Biblioteca Popular, No. 42, Dirección de Publicaciones e Impresos, Concultura, Ministerio de Educación. El Salvador.

Barón Castro, R. (1996). *Reseña histórica de la Villa de San Salvador.* San Salvador: Consejo Nacional para la Cultura y el Arte, Dirección de Publicaciones e Impresos, segunda edición,

Chapin, M. (1991). La población Indígena de El Salvador. En *Mesoamérica*, año 12, cuaderno 21. Cirma, Antigua Guatemala, Plumsock Mesoamerican Studies, EE.UU.

Ching, E. y V. Tilley (2000). Indígenas, militares y la rebelón de 1932 en El Salvador En Erick Ching, Carlos Gregorio López Bernal y Virginia Tilley, UCA (Eds.), *Las masas, la matanza y el martinato en El Salvador: ensayos sobre 1932.* San Salvador, El Salvador.

Clará de Guevara. C. (1975) *Exploración etnográfica. Departamento de Sonsonate.* 1 era. Edición, Dirección General de Cultura, Juventud y Deportes, Dirección de Publicaciones, Ministerio de Educación, San Salvador, El Salvador.

Cortés y Larraz, P. (2000). *Descripción geográfico moral de la Diócesis de Guatemala* (Parroquias correspondientes al actual territorio salvadoreño) 2era. Edición, dirección de Publicaciones e Impresos, Biblioteca de Historia salvadoreña, volumen 2.

Delgado Salazar, R. (2007) Los marcos de acción colectiva y sus impactos culturales en la construcción de ciudadanía. *Universitas Humanística, 64*, 41-66. https://bit.ly/3q7Quxw

Erquicia Cruz, J. H. y Herrera, M. M. (2011). Aproximación etnográfica al culto popular del Hermano Macario en Izalco, Sonsonate, El Salvador. En *Recopilación Investigativa 2010*, tomo I, 1era. Edición, Universidad Tecnológica de El Salvador.

Fowler, W. R. (1995). *Caluco: historia de un pueblo pipil en el siglo XVI.* 1 era. Edición, proyecto "Venga y busque con nosotros", Patronato Pro-Patrimonio Cultural, San Salvador, El Salvador.

García de Palacio, D. (1996). Carta dirigida al Rey de España por el Licenciado Don Diego García de Palacio, Oydor de la Real Audiencia de Guatemala; año de 1576. *Revista Anales 52*, Especial de documentos históricos del siglo XVI para El Salvador. Dirección Nacional de Patrimonio Cultural, CONCULTURA.

Gould, J. L. y Lauria-Santiago, A. (2008). *1932: rebelión en la oscuridad. Revolución, represión y memoria en El Salvador*. Ediciones Museo de la Palabra y la Imagen.

Jiménez Solares, C. (2007). Acción colectiva y movimientos sociales. Nuevos enfoques teóricos y metodológicos. *XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología.* Asociación Latinoamericana de Sociología, Guadalajara, México.

Juarros Montúfar, D. (2000). *Compendio de la Historia de la ciudad de Guatemala.* Academia de Geografía e Historia de Guatemala, volumen XXXIII, Biblioteca Goathemala.

Lardé y Larín, J. (2000). *El Salvador: historia de sus pueblos, villas y ciudades.* 2 da. Edición, Biblioteca de Historia salvadoreña, volumen 4, Dirección de Publicaciones e Impresos.

Lindo-Fuentes, H. (1993). Economía y sociedad (1810-1870). En Héctor Pérez Brignoli (Ed.), *De la Ilustración al Liberalismo*, tomo III,

Historia General de Centroamérica, Sociedad Estatal Quinto Centenenario-Flacso.

López Bernal, C. G. (2018). Comunidades indígenas en El Salvador del siglo XIX: Imaginarios y prácticas políticas. Una discusión desde la historiografía. En Roberto Laínez Díaz, Sandra Micaella Hernández, Carlos Rodríguez Rivas (Selección de textos), *Miradas para repensar el siglo XX: El Salvador 1880-1990: Historiografía contemporánea.* MINED, San Salvador, El Salvador.

Marroquín, A. D. (1975). El problema indígena en El Salvador. *América Indígena, XXXV*(4), octubre-diciembre. Instituto Indigenista Americano.

Ministerio de Educación-Concultura (2003). *Perfil de los pueblos indígenas de El Salvador*. San Salvador, El Salvador.

Ramírez Fuentes, J. A. (2018). Anastacio Aquino: ícono histórico de los nonualcos. En Roberto Laínez Díaz, Sandra Micaella Hernández, Carlos Rodríguez Rivas (Selección de textos), *Miradas para repensar el siglo XX: El Salvador 1880-1990: Historiografía Contemporánea.* MINED.

Smeke de Zonana, Y. (2000). La resistencia: forma de vida de las comunidades indígenas. *El Cotidiano, 16*(99), 92-102. https://bit.ly/3u20Ct6

Turcios, R. (2015). La vida política. En Carlos Gregorio López Bernal (Coord.), *El Salvador. Historia contemporánea, 1808-2010* (pp. 53-127). Fundación MAFRE y Editorial Universitaria-Universidad de El Salvador.

## Fuentes de Hemeroteca

De León, A. (1953, 23 de abril). "Campana fue donada a Sonsonate y no a Izalco", dice historiador, *El Diario de Hoy*, pp. 3.

De León, A. (1953, 26 de abril). El profesor Alonso de León es objeto de incalificable abuso, *El Diario de Hoy*, pp. 3-18.

Candray, O. (1953, 21 de abril). Izalqueños impiden traslado de campana, *La Prensa Gráfica*, pp. 3-19.

Fagoaga, J. A. (1953, 21 de abril). Celoso Guardián de las reliquias, *El Diario de Hoy*, pp. 3.

Redacción (1953, 20 de abril). Manifestaciones para evitar el traslado de las campanas, *La Prensa Gráfica*, pp. 1.

Redacción (1953, 20 de abril). Provoca conflicto llevar campana de Izalco, *El Diario de Hoy*, pp. 3.

Redacción (1953, 21 de abril). Alcalde no ha autorizado prestar campana de Izalco, *El Diario de Hoy*, pp. 3.
Redacción (1953, 21 de abril). Realidad sobre las campanas izalqueñas, *La Nación*, pp. 3.
Redacción (1953, 25 de abril). Con gusto prestarían la campana dice Félix Turush, *La Prensa Gráfica*, pp. 3.
Redacción (1953, 27 de abril). La Campana tiene su propia certificación, *El Diario de Hoy*, pp. 3.
Salazar, B. (1953, 22 de abril). Izalqueños residentes en Santa Ana apoyan a sus coterráneos, declaraban: no debe ser trasladada la campana, *Diario Latino*, pp. 5.

# La Boquilla y Cartagena: historias de luchas territoriales, ciudadanía y etnicidad

Mónica P. Hernández Ospina
Instituto Humboldt
moniquirah@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-9767-943X

Orlando Deavila Pertuz
Universidad de Cartagena
odeavilap@unicartagena.edu.co
https://orcid.org/0000-0002-7675-0575

## Introducción

La comunidad de La Boquilla está situada en el norte de Cartagena, justo después de la entrada del aeropuerto internacional Rafael Núñez y a diez minutos del centro histórico, la zona más visitada de la ciudad más turística de Colombia. Según la Secretaría Distrital de Cartagena, a principios del siglo XXI la comunidad contaba con cerca de quince mil habitantes, la mayoría de ellos afrocolombianos que ocupan la franja ubicada entre la línea costera y la Ciénaga de la Virgen. La ocupación tradicional de los boquilleros era la pesca en mar abierto, sin embargo, debido a la escasez de peces cerca de la costa, cada vez más deben adentrarse en el mar para pescar, lo cual ha hecho esta práctica más exigente y menos común entre los

pobladores más jóvenes.[1] También hay quienes pescan en la Ciénaga de la Virgen y extraen madera de los bosques de manglar, lo que, junto con las obras públicas realizadas cerca de La Boquilla, ha tenido un impacto ambiental significativo sobre el ecosistema de la Ciénaga. Además de la pesca, algunos boquilleros practican la pequeña agricultura. La mayoría de los habitantes trabaja en Cartagena, sobre todo en servicios turísticos. Durante la temporada alta, y a veces los fines de semana, muchos de ellos trabajan también en los pequeños hoteles y restaurantes ubicados sobre las playas de la comunidad.

Pese a la estrecha relación con la ciudad de Cartagena, los boquilleros se han visto constantemente enfrentados con los dirigentes políticos y económicos de la ciudad debido a los repetidos episodios de exclusión de las comunidades peri-urbanas de los proyectos de desarrollo urbano. Quienes participan de las decisiones de planeación urbana desconocen los intereses de las comunidades que ocupan los territorios sobre los cuales se proyecta el desarrollo turístico. Entre tanto las comunidades buscan mecanismos para legitimar su presencia en los territorios y sus capacidades para participar en proyectos de desarrollo. En este texto realizamos un recorrido histórico por los conflictos asociados a la propiedad de la tierra entre las élites políticas y económicas de Cartagena y las comunidades afrocolombianas de La Boquilla, conflictos en los que las organizaciones cívicas, las industrias turísticas y la movilización étnica han tenido una importante participación en escala nacional, regional y local desde los orígenes de La Boquilla. Para ello, el texto está dividido en cinco partes en las que exploraremos desde las raíces históricas de los conflictos por el territorio a principios del siglo XX hasta la entrega

1 Vermeij y otros hicieron un estudio en diferentes lugares en las costas de América Central y el Caribe señalando que el exceso de pesca ha causado que la gente deba desplazarse distancias más largas desde la costa para encontrar peces (Vermeij *et al.*, 2019). Salas, Barragán-Paladines y Chuenpagdee hicieron una investigación similar con pescadores a pequeña escala en Latinoamérica y el Caribe y sus conclusiones fueron similares (Salas *et al.*, 2019).

del título colectivo a la comunidad negra de La Boquilla en 2012 y su posterior revocatoria en 2020.

## Las raíces históricas de la lucha por el territorio

La memoria documental sugiere que los primeros asentamientos humanos en la Boquilla datan de finales del siglo XIX. Para 1885, familias provenientes de pueblos del Bolívar Grande como San Onofre, Villanueva y Rocha se habían asentado en la angosta franja de tierra entre el Mar Caribe y la Ciénaga de la Virgen. Otras familias provenían de un barrio de pescadores ubicado en El Cabrero, en las inmediaciones de la ciudad amurallada. Allí vivían en un puñado de chozas de palma y bahareque (Cantillo, 2018). Para 1929, ya había 257 viviendas en la Boquilla (Pretelt, 2011). La mayoría de sus habitantes eran pescadores y agricultores y ganaban su sustento en las tierras y cuerpos de agua que rodeaban el pueblo.

Desde ese entonces, el espacio vital de los boquilleros se extendía más allá de los límites del asentamiento propiamente dicho. Justamente en esos años comenzaron a darse los primeros conflictos en torno a la posesión de la tierra. La etnohistoria que sirvió para documentar la titulación colectiva hecha por el INCODER narra la historia de Nicolás Paz, un médico de Cartagena, que a finales de los años 20 e inicios de los 30 reclamó la propiedad de La Boquilla por creerla dentro de los límites de la Hacienda Crespo, la cual había heredado parcialmente. El terreno era habitado, entre otros, por Generoso Puerta, un panadero originario de Villanueva y reconocido por algunos como uno de los primeros habitantes de La Boquilla. Paz exigía a Puerta y a otros boquilleros el pago de un impuesto en especie por ocupar la tierra. Estos se negaron argumentando que el terreno que ocupaban era un banco de arena que había quedado tras el retroceso de las aguas del mar durante una sequía ocurrida décadas atrás. La disputa se saldó años después cuando la justicia falló a favor de los boquilleros (Rangel, 2015).

Este sería el primero de una sucesión de conflictos en torno a la tierra que ocurrirían a lo largo del siglo XX. Estos se vieron recrudecidos con la progresiva incorporación de La Boquilla al circuito turístico de Cartagena. Desde mediados de siglo, el pueblo se había convertido en un balneario popular entre los habitantes de la ciudad, que lo visitaban ocasionalmente a pesar de carecer de agua potable, electricidad, alcantarillado o de cualquier infraestructura turística. Su extensa línea costera, la culinaria local y su relativa cercanía con Cartagena eran sus principales atractivos. Los boquilleros comenzaron a complementar la pesca y la agricultura como la venta de bienes y servicios a los turistas que llegaban por “temporadas a deleitarse de una vida paradisiaca, rodeados de ángeles negros, palmeras, arena y mar” (Mejía, 1991, p. 24).

Conscientes de los atractivos turísticos, geográficos y ecológicos de La Boquilla, un grupo de empresarios, liderados por los industriales Carlos Haime y Sonia Gutt —cuyos descendientes son los promotores del proyecto inmobiliario Serena del Mar, que se adelanta en las inmediaciones de La Boquilla (Álvarez y Santana, 2020)— formuló un proyecto de desarrollo turístico para la zona en 1969. Ambos eran propietarios de un terreno de 3000 hectáreas al norte de La Boquilla. Los socios minoritarios incluían al empresario Julio María Santodomingo, el exministro Belisario Betancur y Ernesto Carlos Martelo, exalcalde de Cartagena y primer gerente de la Empresa Colombiana de Turismo.

La primera fase del proyecto incluía la construcción de un hotel de 300 habitaciones, un campo de golf, una marina, un centro comercial, restaurantes y condominios. El espacio restante quedaría disponible para la construcción de casas privadas, edificios y otros recursos turísticos (Corporación Turística de Cartagena, 1969). A finales de los años 60, había un ambiente favorable para este tipo de emprendimientos. El gobierno de Carlos Lleras Restrepo había creado incentivos especiales para los desarrollos turísticos, incluyendo créditos y exenciones tributarias (Lleras Restrepo, 1969). Para acce-

der a estos beneficios, los empresarios conformaron la Corporación para el Desarrollo Turístico de Cartagena. En abril de 1969, este organismo sometió el proyecto a la Empresas Públicas Municipales de Cartagena, y en conjunto, solicitaron un crédito a FONADE —una agencia nacional que financiaba iniciativas para el desarrollo— para financiar los estudios necesarios para el mismo. Una vez los estudios culminaran, la Corporación tenía previsto solicitar más recursos para construir la infraestructura necesaria, incluyendo carreteras y redes de agua y alcantarillado (Mogollón, 1969).

Un mes después, la Corporación para el Desarrollo Turístico de Cartagena entabló diálogos con la Corporación Nacional de Turismo (CNT) —un organismo creado por Lleras Restrepo en 1968 para la promoción del desarrollo turístico— para acceder a los incentivos otorgados por el gobierno nacional. Sus promotores consideraban que el proyecto de La Boquilla haría una contribución valiosa al desarrollo de la economía nacional y convertiría a la costa norte del país en un destino turístico capaz de competir con otros centros de la zona del Caribe, como Jamaica o Puerto Rico (Corporación Turística de Cartagena, 1969). El gerente de la CNT, el cartagenero Nicolás del Castillo Mathieu, decidió respaldar la propuesta. En medio de la difícil situación económica que experimentaba el país en ese entonces, el turismo en general, y el proyecto de La Boquilla en particular, resultaba esperanzador. Durante el año siguiente, la Corporación y la CNT prepararon una propuesta conjunta para solicitar los recursos necesarios a FONADE.

Mientras tanto, la Corporación le insistía al gobierno que actuara con celeridad. En una carta enviada a la CNT, esta afirmó que el área estaba bajo la amenaza permanente de “la acción abusiva de invasores tugureros, urbanizaciones inescrupulosas, arquitectos de mal gusto y demás plagas urbanas” (Mogollón, 1969a, f. 114). El proyecto afirmaba que la destrucción paulatina de las zonas de potencial turístico era inminente debido a “las invasiones rurales y las tugurizaciones urbanas típicas de la explosión demográfica” (Corporación

Turística de Cartagena, 1969, f. 47). Ambos documentos ponen al descubierto los conflictos que existían en torno al área de La Boquilla. Los mismos lugares donde se proyectaba la construcción de marinas y campos de golf eran parte del espacio vital de los boquilleros, sobre todo para aquellos dedicados a la pesca y la agricultura. La irrupción de un proyecto de desarrollo turístico de semejante alcance ponía en riesgo el sustento de la comunidad.

Es probable que el conflicto fuera resultado de desacuerdos en torno a la legalidad de la tenencia de la tierra. Según registros de la época, el 58 % de los predios de La Boquilla habían sido ocupados de manera espontánea, y, por lo tanto, muchos residentes no gozaban de ningún título de propiedad que respaldara la ocupación (Cantillo, 2018). Sin embargo, esto no hizo mella en sus esfuerzos por afirmar sus derechos al espacio habitado. Años después, en una carta enviada a la prensa en 1972, los boquilleros expresaban su desacuerdo frente a la irrupción de proyectos turísticos en su territorio. La carta decía:

> Nosotros no salimos de aquí, esa es nuestra determinación. Si acaso van a construir hoteles, pues que los hagan, pero nosotros los administramos. Si nuestra vivienda es fea, que nos construyan una vivienda bonita. Pero nosotros no salimos. (Santos Calderón, 1972, p. 5A).

Aunque la comunidad defendía con vehemencia su derecho a permanecer en La Boquilla, no se oponían abiertamente a la posibilidad de participar del desarrollo turístico. Por el contrario, a partir de esos años, la comunidad incorporó el discurso desarrollista para llamar la atención sobre las necesidades del pueblo. En 1978, el Comité de Pescadores de La Boquilla (1978) envió a una carta a la gobernadora Elvira Faciolince enumerando los problemas que enfrentaban, incluyendo la falta de servicios, transporte público y carreteras. La carta muestra cómo los habitantes utilizaban estratégicamente la retórica del desarrollo turístico para su propia causa:

> La Boquilla es un sitio turístico a donde se dirigen multitud de turista y aún residentes de Cartagena a disfrutar de sus playas y de exquisitos platos típicos de la región y esto juntamente con la pesca

> constituyen las únicas entradas economías que tenemos y que están siendo afectadas porque es una escabrosa aventura transportarse hasta aquí. En vez de esto deberíamos estar disfrutando de las multimillonarias inversiones en infraestructura turística que desafortunadamente se están orientando hacia sectores y millonarios para que consigan más millones quienes ya los tienen. (p. 7)

Desde ese entonces, los boquilleros han reconocido el impacto positivo del turismo, pero han promovido una fórmula que no implique la pérdida del territorio, ni la afectación a su sustento económico a través de la pesca o la agricultura. En su novela *La Boquilla. Aldea de pescadores*, escrita en 1973, Álvaro Mejía (1991) recuerda que los boquilleros no querían:

> […] que lleguen extraños ofreciéndoles centavos por sus posiciones, ya que ellos en su mayoría no tienen títulos por ser estos terrenos fajas aledañas al mar, que son tenidas como éjidos nacionales. Tampoco quieren suntuosas hosterías, heladerías de alta clase social y hoteles estilo Cartagena Hilton, Caribe y Plaza de Bolívar, sino seguir con su mismo hábitat, o sea sus mismas construcciones típicas y costumbristas. (p. 26)

Con el tiempo, el proyecto de la Corporación para el Desarrollo Turístico de Cartagena quedó en el olvido (Anónimo, 1976). Desde 1972, el gobierno nacional privilegió un nuevo proyecto en la península de Barú, liderado por Julio Mario Santodomingo y la familia Obregón, que tampoco llegó a feliz término (Little Inc, Habitar LTDA, Obregón y Valenzuela e Integral, 1972). Sin embargo, esto no impidió que los conflictos en torno a La Boquilla continuaran a lo largo de la segunda mitad del siglo XX.

## Tradiciones organizativas e identidad antes de 1991

El fracaso del proyecto de la Corporación para el Desarrollo Turístico de Cartagena no significó el fin de los conflictos en torno a la tierra. Tampoco sería el único problema al que tendrían que enfrentarse los boquilleros. La carencia de servicios públicos, trans-

porte y centros de salud también afectaban a la comunidad. Mejía (1991) describió al pueblo como un:

> [...] lugar que tiene una posición geográfica envidiable, porque está rodeada del mar y a la vez dentro de la ciudad de Cartagena, pues para llegar allá se gastan veinte minutos y carece de ciertos recursos, como alumbrado, agua potable, alcantarillado, viviendas e iglesia, pues no hay ni siquiera un hotel decente donde se puedan alojar a los turistas y no es frecuentado sino de día y eso que por unas breves horas porque también se encuentra mal en transporte, y el que quiera visitarla cómodamente tiene que pagar un viaje expreso en un taxi. (p. 21)

Sin embargo, años después, el panorama había cambiado. Mejía (1991) comenta que la mayoría de los boquilleros habían convertido los ranchos de palma y bahareque que existían desde la fundación del pueblo, "por casas dignas de material [con bloques de cemento]. Qué distinta se ve la aldea con su cara nueva, sus casas de material con sus bonitos frentes, pero lo principal, es su hermosa iglesia" (p. 61). Los habitantes también habían logrado la instalación del servicio de energía eléctrica y la construcción de un Centro de Salud. Para él, la Junta de Acción Comunal —una asociación de vecinos creada con el auspicio del Estado— había sido fundamental para la transformación del pueblo. En su novela, Mejía (1991) cuenta que esta había sido creada por la comunidad tras varios brotes de enfermedades gastrointestinales que habían diezmado a la población infantil. Acosados por tal amenaza, los boquilleros solicitaron a la Secretaría de Salud Departamental la presencia de un cuerpo médico en la comunidad. Esta resolvió enviar un médico y una enfermera semanalmente. En ese contexto, los vecinos crearon la Junta de Acción Comunal, "para hacerse más fuertes y solidarios" (p. 40).

Las Juntas de Acción Comunal habían sido creadas durante el gobierno de Alberto Lleras Camargo con el fin de establecer canales de comunicación entre las comunidades urbanas y rurales y las instituciones del Estado. A través de estas, los vecinos podían acceder a recursos y asesorías técnicas para el adelanto de obras de carácter

civil en su propia comunidad. De ese modo, la ciudadanía se convertía en parte activa de los programas de desarrollo social y económico que adelantaban los gobiernos del Frente Nacional. Tradicionalmente, se ha sostenido que el régimen se valió del desarrollo comunitario para cooptar los sectores populares y neutralizar la propagación de ideologías subversivas. También se ha sostenido que los políticos tradicionales convirtieron a las Juntas de Acción Comunal en fortines electorales. Sin embargo, nuevos trabajos sugieren que estas fueron claves en la mejora progresiva de comunidades en el campo y la ciudad, y que, además, fortalecieron la participación política popular, además de facilitar la comunicación entre ciudadanía y Estado. Más importante aún, estas no impidieron que las comunidades ocasionalmente apelaran a vías de hecho y alianzas con actores radicales para hacer valer sus derechos (Deavila, 2019).

En el caso de La Boquilla, la Junta de Acción Comunal parece haber sido fundamental en la mejora progresiva del pueblo. Sin embargo, no fue la única organización que la comunidad creó para sacar adelante su causa, en particular, para defenderse de la apropiación indebida de su territorio por parte de algunas familias de Cartagena. En 1969, varios vecinos, armados de machetes, se tomaron un terreno ubicado entre La Boquilla y Crespo. Aquella toma fue liderada por la Asociación Pro-Vivienda, una organización "constituida para evitar el robo de arena de las playas y procurarles techo a las personas que no lo tienen y están necesitándolo" (Anónimo, 1969, p. 3). En aquellos años, los vecinos denunciaban que familias cartageneras —en asocio con jueces y burócratas— aprovechaban los periodos de bajamar para rellenar áreas en las orillas del mar y la ciénaga, y luego registrarlas como propias (Anónimo, 1971; Anónimo, 1977), en una práctica bastante común en el Caribe colombiano (Camargo, 2017). Los rellenos sucesivos amenazaban con estrangular el canal y poner en riesgo la oxigenación del cuerpo de agua, y de paso, el sustento de los pescadores (Anónimo, 1974). Cuando las denuncias no parecían surtir efectos, la comunidad acudía a las vías de hecho para resta-

blecer su posesión sobre el territorio, como quedó demostrado en la toma protagonizada por la Asociación Pro-Vivienda.

Como habíamos anotado anteriormente, el Comité de Pescadores de La Boquilla (1978) había enviado a una carta a la gobernadora de la época llamando la atención sobre los problemas críticos que afectaban a la comunidad. El último párrafo de la carta revela mucho sobre la identidad y el carácter de estas organizaciones: "Si solo se tuviera la buena voluntad de arreglar algunos de nuestros graves problemas, los habitantes de La Boquilla no nos sentiríamos tan abandonados y sí participes de los beneficios y obligaciones, más ciudadanos, más colombianos" (p. 7). Estas palabras revelan que tipo de identidad movilizaban los boquilleros al interactuar con el Estado. Se presentaban como "ciudadanos" y "colombianos", y en virtud de aquella identidad exigían que sus derechos y deberes fueran reconocidos.

Tanto el Comité de Pescadores de La Boquilla, como la Junta de Acción Comunal o la Asociación Pro-Vivienda, eran organizaciones cívicas, es decir, colectivos ciudadanos que se organizaban en torno a la satisfacción de intereses comunes y para reivindicar los derechos consagrados en la ley. Eran, por lo general, organizaciones heterogéneas, pluriclasistas y sin distinción de raza o etnicidad, cuya identidad compartida se limitaba a la vecindad o a un propósito común. En palabras de un dirigente de los 80, "lo cívico para mí es la confluencia popular alrededor de un pliego concreto (…) puntos concretos que se negocian (…) con tiempos y presupuestos (…) el espíritu de lo que unifica es el pliego" (Archila, 2018, p. 396). La continuidad entre la experiencia organizativa de las Juntas de Acción Comunal y los Consejos Comunitarios, figura introducida en la Constitución de 1991 como autoridad de gobierno local para las comunidades negras rurales, ha sido analizada en lugares como el bajo Atrato, en la región Pacífico. Allí, la introducción de la etnicidad en las formas de organización y sociabilidad de las comunidades negras implicó un reto en términos de la legitimidad de las formas de autoridad étnica para dichas comunidades (Rolland, 2010).

A diferencia de lo sucedido en el Pacífico colombiano, no hay evidencias de que los boquilleros hayan movilizado una identidad étnica en su defensa del territorio. Hasta que la Constitución de 1991 creó un régimen de ciudadanía diferenciada, el cual reconocía a Colombia como un país pluriétnico y multicultural, el diálogo con el Estado solía darse solo desde la condición de ciudadano. No era el caso de los indígenas, que gozaban de un estatus especial y poseían instituciones heredadas de la Colonia que, nominalmente, les garantizaban autonomía y posesión de sus territorios (Archila, 2018).

Desde los albores de la república, los afrodescendientes habían tenido acceso a derechos universales, y en términos generales, la ley no les brindó un estatus especial que les obligara a actuar por fuera de los marcos de la sociedad convencional, aunque esto no les librara de los efectos del racismo y la desigualdad. Desde el siglo XIX, los afrodescendientes participaron activamente de la vida pública y militaron en organizaciones pluriclasistas y multirraciales, como partidos políticos, gremios de artesanos o sindicatos. A través de estos colectivos, afirmaron sus derechos universales e hicieron valer la promesa de igualdad y justicia racial hecha por la república (Flórez, 2016).

La trayectoria organizativa de La Boquilla antes de 1991, al igual que la identidad colectiva que se proyecta a través de estas organizaciones, es un ejemplo de lo que Tianna Paschel ha descrito como el acto de "movilizarse a la vez que se es afrodescendiente", es decir, "aquellas instancias en las que los afrodescendientes se organizan debido a otras categorías sociales y políticas" sin que movilicen una identidad étnica específica (Paschel, 2018, p. 271). Esto no quería decir que no se reconocieran como afrodescendientes, sino que el contexto histórico trazaba las estrategias, discursos e identidades más pertinentes para dialogar con los poderes hegemónicos. Aunque era la norma hasta 1991, hubo excepciones, como el Club Negro (1943) o el Movimiento Cimarrón (1982), que se constituyeron alrededor de un proyecto de identificación étnico-racial (Flórez, 2016; Flórez, 2019; Pisano, 2012; Valero, 2020).

Los boquilleros encontraron en las organizaciones cívicas el vehículo para hacer valer sus derechos ciudadanos y para defender su territorio de las incursiones que cobraron fuerza entre la década de los 60 y los 70. Es bastante probable que se autorreconocieran como personas negras, mulatas o morenas, aunque se identificaran exclusivamente como ciudadanos o colombianos al interactuar con el Estado. Según Mauricio Solaún y Sidney Kronus (1973), al menos en Cartagena, existía un alto grado de conciencia racial, aunque las personas privilegiaran la clase como categoría de diferenciación social. Tal grado de conciencia disminuía en las zonas rurales debido a la homogeneidad socio-racial entre sus habitantes. Los pueblos costeros ubicados en el norte de Bolívar eran mayoritariamente negros.

Es incierto cuáles serían las circunstancias de una comunidad relativamente homogénea como La Boquilla, pero próxima a Cartagena, donde las tensiones raciales eran bastante marcadas debido a la extensa desigualdad de raza y clase. Hay que recordar que los boquilleros responsabilizan a familias de clase alta de Cartagena, que solían auto identificarse como blancas, de las incursiones en su territorio (Anónimo, 1971; Anónimo, 1977). Lo cierto es que La Boquilla era una comunidad racializada, y es probable que eso haya mediado su interacción con la ciudad. Registros de la época describen a La Boquilla como "un pueblo constituido en gran parte por negros [...] observemos que allá abundan los niños y los "puercos" y que la mayor parte de los habitantes son negros, iletrados y amigos del amor libre" (Flórez, 1958, pp. 195, 200). Álvaro Mejía (1991) describe a los boquilleros como "gente de color, pero de buenas cualidades, son conformistas, pacíficos y resignados" (p. 23).

## El proceso de etnización

El cambio constitucional que tuvo lugar en Colombia en 1991 produjo un avance en el reconocimiento a las comunidades rurales afrocolombianas como minorías étnicas que debían ser protegidas por el Estado. El artículo transitorio 55 de la nueva constitución

demandaba que en un plazo menor a dos años el Congreso de la República expidiera una ley que garantizara la protección a estas comunidades. En 1992 se creó la Comisión Especial para las Comunidades Negras,[2] encargada de diseñar los mecanismos de protección para las mismas. Un año después de la creación de la comisión, en parte como producto del trabajo allí realizado, se expidió la Ley 70 de 1993. La ley, conocida como Ley de Comunidades Negras, fue diseñada para la región Pacífico, pues tanto los comisionados como los constitucionalistas reconocieron la deuda histórica de la nación con esa región.[3] Sin embargo, en el texto de la ley quedó consignado que esta "se aplicará también en las zonas baldías, rurales y ribereñas que han venido siendo ocupadas por comunidades negras que tengan prácticas tradicionales de producción en otras zonas del país y cumplan con los requisitos establecidos en esta ley" (Ley 70 de 1993. Art. 1º). De este apartado se han valido otras comunidades negras en el país para solicitar sus títulos colectivos, entre ellas algunas comunidades de la región Caribe como La Boquilla.

De acuerdo con algunos miembros de la comunidad, La Boquilla organizó su consejo comunitario por primera vez en 2005 por iniciativa de Simón Casanova. Sin embargo, no hay evidencia de que en ese año se hubiera registrado el organismo ante el Ministerio del Interior ni ninguna oficina local adscrita a la institución. En el expediente de titulación colectiva de La Boquilla no aparece la fecha exacta de registro del consejo comunitario, así que solo se sabe que

2 Decreto 1332 del 11 de agosto de 1992: "por el cual se crea la Comisión Especial para las Comunidades Negras, de que trata el artículo transitorio número 55 de la Constitución Política, sobre el reconocimiento de los derechos territoriales y culturales; económicos, políticos y sociales del pueblo negro de Colombia; y se establecen las funciones y atribuciones de la misma".

3 De acuerdo con Asher, el sociólogo y representante a la Asamblea Nacional Constituyente, Orlando Fals Borda, se refería a la deuda histórica que tenía la nación con el Pacífico, pero se mostraba reticente a caracterizar a las comunidades negras como minorías étnicas. A pesar de ello, cuenta la autora, Fals Borda cambió de opinión una vez visitó la región Pacífico y conoció las formas colectivas de manejo del territorio en el Pacífico (Asher, 2011, pp. 35, 36).

la comunidad se registró como minoría étnica entre los años 2005, cuando se conformó como tal, y 2012, cuando finalmente recibieron el título colectivo sobre su territorio. Después de varios conflictos por la propiedad de sus tierras, que en algunos casos resultaron en amenazas de desplazamiento para los boquilleros, algunos miembros de la comunidad encontraron en la experiencia de reconocimiento étnico de la comunidad de San Basilio de Palenque un referente organizativo que les permitió considerar constituirse como consejo comunitario, figura requerida para el reconocimiento étnico de acuerdo con la Ley 70 de 1993 y el decreto 1745 de 1995. Una vez constituido podrían solicitar formalmente el título colectivo de tierras para su comunidad (Rangel, 2015, p. 107). De acuerdo con Rangel, los boquilleros interesados en esta iniciativa tramitaron el reconocimiento como comunidad étnica, lo que les permitió solicitar la titulación colectiva en el 2009. Dicha solicitud recibió la primera respuesta en el 2011, pero el procedimiento para otorgar el título colectivo no empezó sino el año siguiente (Rangel, 2015).

## La historia del título colectivo y la oposición de las élites en Cartagena

En 2012, Barack Obama, entonces presidente de Estados Unidos, fue el invitado especial a la Cumbre de las Américas que se llevó a cabo en la ciudad de Cartagena. Uno de los actos programados en el marco de la Cumbre con participación de Obama, fue la entrega de las resoluciones 466 y 467 del 30 de marzo de 2012 a los consejos comunitarios Makankamaná, de San Basilio de Palenque, y del gobierno rural de La Boquilla. La entrega fue programada como un acto simbólico, pues Obama no tenía autoridad alguna en Colombia para sancionar la propiedad de la comunidad negra sobre sus territorios. Sin embargo, con la entrega de las dos resoluciones por parte del primer presidente afrodescendiente de Estados Unidos, el gobierno colombiano buscaba reafirmar su voluntad de atender las necesidades de las poblaciones afrocolombianas. El interés subyacente en la agilización de los trámites para la entrega del título

colectivo era congraciarse con el gobierno de Estados Unidos para conseguir la aprobación del Tratado de Libre Comercio (TLC) entre los dos países.

En el discurso pronunciado en la ceremonia, Juan Manuel Santos, presidente de Colombia entre 2010 y 2018, se refirió a los dos títulos entregados por Obama como el resultado del trabajo continuo del gobierno colombiano con las comunidades negras, enmarcado en el esfuerzo hecho en materia de restitución de tierras. Además del tema del TLC con Estados Unidos, Santos quería empezar a mostrar resultados en las iniciativas asociadas a los acuerdos de paz, principal bandera de sus dos períodos de gobierno. La ley 1448 de 2011, o ley de restitución de tierras, fue una de las iniciativas más importantes convertidas en legislación.

Sin embargo, en 2012 era muy pronto para mostrar resultados de dicha ley, especialmente como medida de atención a comunidades negras, por lo cual se tomaron los procesos relegados de titulación colectiva de dos comunidades del departamento de Bolívar: San Basilio de Palenque y La Boquilla. Para ambas comunidades y para quienes las acompañaron en el proceso de reconocimiento como propietarias de sus territorios, era claro que ninguna de ellas era parte de programas de restitución de tierras, ni beneficiarias de la ley 1448. En ambos casos, el título colectivo constituía el reconocimiento de la relación histórica de las comunidades con sus espacios habitados, lo que además constituye un aspecto fundamental en la reelaboración de su identidad étnica.

Para la comunidad de La Boquilla, la visita de Obama a Cartagena se convirtió en una oportunidad única para conseguir la titulación colectiva de sus tierras, que la junta del consejo comunitario había reclamado mucho antes de que se empezara a planear la Cumbre de las Américas. A pesar de la oposición de algunos miembros de la comunidad y de algunos actores externos que habitaban el territorio de La Boquilla, los miembros de la junta del consejo consiguieron el consenso necesario para realizar la delimitación de los territorios

de la comunidad y reclamar el título colectivo sobre el área. Pero los problemas internos no fueron el mayor obstáculo al título colectivo de La Boquilla. Su ubicación sobre el límite norte de la ciudad de Cartagena hizo que el proceso de titulación se viera constantemente enfrentado con la ausencia de planeación de las autoridades de la ciudad y el desinterés histórico en integrar a las comunidades negras en su desarrollo.

El título colectivo de La Boquilla se encontró con oposición desde diversos frentes. Por una parte, los dueños de restaurantes y hoteles locales —algunos de los cuales eran boquilleros, pero también personas provenientes de otras zonas del país—, no estaban de acuerdo con el reconocimiento étnico o con ceder la propiedad de sus terrenos al territorio colectivo (Rangel, 2015; Clavijo Guerra, 2012). Algunos creían que el título eventualmente significaría la expropiación de sus tierras e incluso la expulsión de quienes no eran originarios de La Boquilla. Pero la mayoría de los que se opusieron al título vieron resueltas sus inquietudes al poder extraer los terrenos de su propiedad del área cubierta por el título colectivo.

Mientras los pobladores de La Boquilla que estaban en desacuerdo con el proceso de titulación colectiva marchaban en las calles del pueblo y conversaban con las autoridades locales sobre sus razones para oponerse, la comunidad lidiaba con una oposición más fuerte que recurría a otras medidas para enfrentar el proceso de titulación: la de las élites de Cartagena. Las familias que ostentan los poderes político y económico en la ciudad y que tienen una importante participación en grandes proyectos turísticos, vieron en el título una amenaza a sus objetivos de desarrollo para la zona norte de Cartagena y emprendieron campañas con autoridades y prensa a nivel local, departamental y nacional para oponerse a la titulación.

Las primeras acciones de las élites cartageneras fueron contra el reconocimiento étnico de los boquilleros y sus implicaciones. La familia Araujo —y que tiene entre sus miembros a un congresista, un exministro de estado y excandidato a la Alcaldía de Cartagena, y

que son los principales accionistas de El Universal el periódico local de Cartagena, y participan de manera importante en proyectos hoteleros y turísticos— presentó sus objeciones al reconocimiento étnico otorgado a los boquilleros desde antes de que les fuera entregado el título colectivo de sus tierras. En el expediente de titulación colectiva de La Boquilla, se encuentran cartas que uno de los integrantes de la familia Araujo envió al Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (INCODER), en las que sostuvo que Inversiones Talamare, una de las compañías de la familia, era dueña de un parte de las tierras que reclamaban los boquilleros. Después de realizar la visita técnica como parte del proceso de titulación colectiva, el INCODER trazó los límites del territorio étnico favoreciendo a la comunidad negra y dejando los límites como estaban en la solicitud del título colectivo (INCODER, Expediente de Titulación Colectiva de la Unidad Comunera del Gobierno Rural de La Boquilla).

Como respuesta, los Araujo reforzaron la seguridad de sus hoteles ubicados en la zona norte de Cartagena, en el límite de la ciudad con La Boquilla, lugar donde los boquilleros realizaban actividades comerciales con los turistas que visitaban los hoteles. Es importante mencionar que, de acuerdo con la legislación colombiana, las playas son consideradas espacio público, a pesar de ello, la oficina de Dirección General Marítima (DIMAR) le otorgó una concesión a Inversiones Talamare en la que le daba exclusividad a la empresa para usar las playas frente a sus hoteles. Los boquilleros reaccionaron con una acción de tutela, mecanismo por el cual los ciudadanos colombianos pueden demandar ante un juez de la república la protección de sus derechos fundamentales. La demanda argumentaba que el reforzamiento de la seguridad atentaba contra el derecho al trabajo de la comunidad, cuyas actividades productivas tradicionales han sido la pesca, y recientemente, la prestación de servicios a los turistas. La Corte Constitucional, máximo órgano que evalúa la constitucionalidad de las decisiones tomadas por oficiales de diferentes poderes públicos, seleccionó la tutela impuesta por la comunidad de La Bo-

quilla, fallando a su favor (Corte Constitucional de Colombia, Sentencia T-376/12, 2012).

## Los mecanismos de oposición al título colectivo

Después de la entrega del título, los medios de comunicación local y nacional reprodujeron las narrativas de criminalización de la comunidad de La Boquilla. Un ejemplo de ello es la columna del exsenador de la república Camilo Sánchez, publicada en el diario económico Portafolio en 2014, en la cual, refiriéndose a la sentencia de la Corte Constitucional afirmaba que era "penoso":

> [...] ver cómo sentencias populistas están dándole derechos de manera irresponsable a los pobladores, vulnerando con ello la obligación que tiene el Estado y la justicia de, en nombre de la misma, no atropellar los derechos fundamentales de todos –así no hayan nacido allí– y en especial el de la vida, que hoy sí que está en riesgo para muchos turistas y vecinos que tienen que darse la bendición cada vez que entran a estas playas, donde reinan, licor, prostitución y drogas. (Portafolio, 9 de enero de 2014)

En 2016, cuatro años después de entregado el título colectivo de La Boquilla, la construcción de narrativas de criminalización de los boquilleros continuaba. En enero de ese año, periódicos locales y nacionales reportaron que un individuo intentó asaltar a uno de los escoltas de la exministra Gina Parody. Después de fracasar, el hombre huyó y no pudo ser capturado sino días más tarde. Dionisio Vélez, quien para ese entonces era el alcalde de Cartagena, declaró días después del incidente que la policía se encontraba haciendo las investigaciones necesarias para atrapar al atacante, un joven apodado "El Negrito", que era un boquillero y que no había sido capturado porque era presuntamente protegido por la comunidad (El Universal, 2016).

Días después alias "El Negrito" fue capturado y reseñado. La relación del atacante con la comunidad subrayada por la policía y el alcalde y retomada por los medios de comunicación y el énfasis en el color de piel del frustrado asaltante hacen parte de las herramientas

con las cuales se atribuían características a las comunidades negras del norte de Cartagena que las asociaban con la inseguridad y a la complicidad de la comunidad con actos violentos.

Junto con esa narrativa, que se reforzó después de la entrega del título colectivo, había una anterior que dictaba que las comunidades que habitaban las áreas peri-urbanas de Cartagena eran responsables del deterioro de sus ecosistemas. La narrativa que señalaba a los boquilleros como destructores de sus recursos e invasores de los espacios denominados naturales fue alimentada a partir del crecimiento poblacional en esta área cuando, ante la presión demográfica, las comunidades empezaron a rellenar partes de la ciénaga con residuos sólidos sobre los cuales construyeron sus viviendas (Buitrago, 2006).

En 1998, la Dirección Marítima (DIMAR) y la Corporación Autónoma Regional del Canal del Dique (Cardique) expidieron un comunicado dirigido al alcalde de Cartagena en el que la Ciénaga de la Virgen era reconocida como un ecosistema de gran importancia ecológica, prohibiendo la construcción de viviendas en la zona (DIMAR & Cardique, 1998). Con este comunicado las entidades declaraban su oposición a los rellenos y a la ocupación informal de la ciénaga, que evidentemente impactaba el ecosistema. Sin embargo, ni las entidades que firmaban el comunicado, ni la Alcaldía de Cartagena, ofrecieron alternativas frente a las necesidades de vivienda de los pobladores de La Boquilla. Adicionalmente, en los momentos en que se realizaron obras públicas o proyectos turísticos que impactaron el ecosistema de la ciénaga, ninguna de las entidades se opuso públicamente a estas intervenciones en el ecosistema de la ciénaga.

Fue así como en la Hacienda los Morros, de propiedad de la familia Haime, se empezó a desarrollar el proyecto Serena del Mar, un ambicioso proyecto turístico ubicado en la zona norte de Cartagena. Algunos de los contenidos en internet del proyecto se han modificado desde que este empezó a desarrollarse, hace aproximadamente diez años, pero en ellos se ha mantenido que una de sus

características es su integración con la naturaleza. En 2018, en una de las secciones de su página web se afirmaba que:

> El cambio climático es el punto de partida para diseñar espacios sostenibles. Por eso Serena del Mar contribuye a la prosperidad de los ecosistemas vecinos promoviendo la interacción entre la gente y los ecosistemas a la vez que incentivamos la protección de estos últimos. (Serena del Mar, sección proyectos, 2018)

Mientras las comunidades negras eran señaladas como invasoras y destructoras del ecosistema por sus prácticas de ocupación de la ciénaga, Serena del Mar contaba con la posibilidad de "integrar y proteger" los mismos ecosistemas aun frente a los retos presentados por el cambio climático.

Como anotamos al comienzo, la familia Haime ha estado en confrontación con algunas comunidades negras del norte de Cartagena desde antes que iniciaran su proyecto turístico. Según los Haime, los terrenos solicitados por las comunidades de Marlinda y Villa Gloria como territorios colectivos se ubicaban en áreas que eran parte de la propiedad de la familia. A través de sus abogados, el industrial Carlos Haime Baruch, presentó varias comunicaciones incluidas en el expediente de titulación de La Boquilla en las que alega que esos terrenos fueron comprados por él en 1968 (INCODER, Expediente de Titulación Colectiva de la Unidad Comunera del Gobierno Rural de La Boquilla). Finalmente, las comunidades de Marlinda y Villa Gloria solicitaron títulos colectivos independientes de La Boquilla, por lo que los alegatos de Haime Baruch no afectaron la entrega del título a los boquilleros.

Sin embargo, las dos comunidades vecinas de La Boquilla que aún no han sido tituladas han sido presionadas para integrarse al proyecto a través de la Fundación Serena del Mar, encargada del área de responsabilidad social de la compañía. La fundación realiza constantemente capacitaciones y talleres con las comunidades negras de la zona. Dichos espacios buscan formar a los participantes en oficios de prestación de servicios para que los miembros de las

comunidades impactadas por el proyecto puedan integrarse laboralmente a alguno de sus componentes. Asimismo, en un documento del INCODER, incluido en el expediente de titulación colectiva de La Boquilla se afirmaba que parte de la estrategia del proyecto era la relocalización de dichas comunidades. Sin embargo, ningún otro documento menciona esta iniciativa o proporciona detalles concretos sobre la misma (INCODER, Expediente de Titulación Colectiva de la Unidad Comunera del Gobierno Rural de La Boquilla).

Contrario a las expectativas planteadas históricamente por miembros de la comunidad de acuerdo con las cuales los boquilleros y los miembros de las comunidades del norte de Cartagena son integrados en los proyectos en todas sus dimensiones, el objetivo de la Fundación Serena del Mar y de otros proyectos turísticos similares se encamina a remover a las comunidades de los espacios que habitan y ofrecerle empleos asociados a la atención turística, servicios de construcción o aseo. La racialización de los espacios se reproduce en estos procesos de integración laboral que mantienen la jerarquía racial en la que las comunidades negras prestan los servicios para aquellos mestizos y blancos que tiene el capital para invertir en las zonas de interés. A partir del desarrollo de proyectos turísticos por parte de patriarcas de grandes familias de élite descritos como pioneros del desarrollo en la región Caribe y en el país,[4] las comunidades negras del norte de Cartagena se han visto forzadas a integrarse como fuerza laboral o desplazarse a otros lugares de la ciudad.

En agosto de 2020, un juez falló a favor de un demandante que solicitaba revocar el título colectivo de La Boquilla porque la comunidad era parte de Cartagena y por tanto no era una comuni-

4 Fernando Araujo Merlano, es descrito como el patriarca de la familia Araujo en un artículo de La Silla Vacía titulado "Los súper poderosos de Bolívar" (LSV, 2019). Además, es reseñado como uno de los protagonistas de la vida económica del país (Sierra Montoya, 2004). Carlos Haime es referido en términos similares en el obituario escrito por el expresidente Belisario Betancur en El Espectador: Carlos Haime Baruch, el gran emprendedor (Betancur, 2011).

dad rural. Dicha característica implicaba el incumplimiento de uno de los requisitos principales para acceder a la titulación colectiva de tierras como figura de protección para los territorios étnicos. No hay claridad sobre los intereses subyacentes de quienes demandan, sin embargo, la demanda sí constituye un nuevo mecanismo de orden jurídico que se suma a la implementación de narrativas de criminalización y daño ambiental encaminadas a la expulsión de la comunidad de sus territorios para implementar en ellos proyectos de desarrollo turístico para Cartagena.

## Conclusión

La Boquilla, una extensa franja de tierra ubicada entre el mar Caribe y la Ciénaga de la Virgen, es actualmente uno de los núcleos del desarrollo turístico e inmobiliario de Cartagena. Históricamente, el sitio ha sido habitado, en su mayoría, por familias afrodescendientes que descienden de migrantes rurales que se asentaron en el lugar desde finales del siglo XIX. Allí construyeron una comunidad estrechamente vinculada al territorio caracterizado por manglares y cuerpos de agua que formaban ecosistemas alrededor de los cuales la comunidad generó prácticas de producción, económicas, sociales y culturales. Debido a la centralidad del lugar habitado en la reproducción histórica de la comunidad, La Boquilla obtuvo la titulación colectiva de sus tierras en 2012, una medida que sus habitantes habían solicitado para preservar la integridad de su territorio, amenazado por el avance de los proyectos turísticos e inmobiliarios que se desarrollan en la zona norte. Sin embargo, esta fue anulada mediante una provisión judicial en 2020. Para los miembros de la comunidad, la anulación constituye otro intento para permitir la irrupción de terceros en su territorio.

Los conflictos por el territorio intensificaron en la década de los 60, cuando se formularon los primeros planes para el desarrollo turístico del sector. Estos suponían la construcción de hoteles y amenidades turísticas en los lugares que la comunidad utilizaba para su

sustento económico a través de la pesca o la agricultura. Al mismo tiempo, los habitantes de La Boquilla denunciaban la apropiación de zonas de bajamar por parte de familias adineradas de Cartagena. Para enfrentar esta amenaza, al igual que la falta de atención por parte de las autoridades locales, los habitantes conformaron distintas organizaciones para actuar de manera colectiva, como el Comité de Pescadores de La Boquilla, la Asociación Pro-Vivienda y la Junta de Acción Comunal. Estos colectivos fueron fundamentales en el proceso de resistencia a las irrupciones del territorio, así como en la interacción con las instituciones del Estado.

Como se ha demostrado en este capítulo, estas organizaciones eran de carácter cívico, y reunían a los habitantes para satisfacer intereses comunes y reivindicar los derechos consagrados en la ley colombiana. Eran, por ende, organizaciones heterogéneas y pluriclasistas, que promovían una identidad compartida limitada a la vecindad y a la ciudadanía. La evidencia sugiere que, a pesar de la racialización de la comunidad, los habitantes no movilizaban una identidad étnico-racial a la hora de interactuar con el Estado y solo se presentaban como ciudadanos, debido al predominio de un discurso universalista de la ley.

La promulgación de la Constitución de 1991 creó un régimen de ciudadanía diferenciada, que reconoció a Colombia como un país pluriétnico y multicultural, y marcó una ruptura en la manera en que algunos segmentos de la sociedad nacional interactuaban con el Estado. Así mismo, creó el marco legal que permitió la formulación de la ley 70 de 1993, conocida como Ley de Comunidades Negras, que abrió el camino para la titulación colectiva de territorios étnicos. A partir de este nuevo contexto, y de experiencias organizativas previas en el Caribe colombiano, la comunidad de La Boquilla vivió un proceso de etnización que llevó a la conformación del consejo comunitario en 2005 y a la declaración de la titulación colectiva en 2012. Desde ese entonces, los boquilleros han movilizado su identidad étnica para enfrentar las amenazas frente a su territorio.

La titulación colectiva ha sido enfrentada por las élites locales con intereses económicos en La Boquilla. Desde su formulación, estas familias han presentado objeciones contra el reconocimiento étnico de la comunidad, comprometiendo así su uso como una estrategia para defender la integridad del territorio. Los mecanismos legales contra la titulación colectiva han estado acompañados de la difusión de discursos de criminalización en contra de La Boquilla, que se construyen a partir de representaciones clasistas y racistas con las que se ha asociado a la comunidad. También se ha difundido una narrativa que presenta a los boquilleros como depredadores del medio ambiente. Estos discursos, junto con el avance de los proyectos inmobiliarios en la zona, han creado un escenario, que no solo reproduce las jerarquías de clase y raza que han subordinado a la comunidad de La Boquilla, sino que también coloca a su territorio en una situación de vulnerabilidad.

## Referencias bibliográficas

Álvarez, M. y Santana, R. (2020). La avanzada del cemento sobre el sendero del cangrejo incidencia del macroproyecto urbanístico Serena del Mar en Tierra Baja, vereda de Cartagena. *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe colombiano, 16*(40), 84-105.

Anónimo (julio 13, 1969). "Investigan acción del concejal Caballero". Diario de la Costa.

_____ (enero 27, 1971). "Estudio socio-jurídico hacen sobre La Boquilla". Diario de la Costa.

_____ (mayo 28, 1974). "Oscuros intereses en problema de La Boquilla". El Universal.

_____ (junio 2, 1976a). "Denuncian robos de tierras en sectores turísticos". El Universal.

_____ (diciembre 12, 1976b). "Denuncian apropiación de tierras por parte de extraños". El Universal.

_____ (noviembre 4, 1977). "La Personera rindió informe." El Universal.

Archila M. (2018) *Idas y venidas, vueltas y revueltas. Protestas sociales en Colombia, 1958-1990.* CINEP – Siglo del Hombre Editores.

Asher, K. (2009). *Black and green: Afro-Colombians, development, and nature in the Pacific lowlands.* Duke University Press.

Betancur, B. (2011, marzo 12). Carlos Haime Baruch, el gran emprendedor. *El Espectador*. https://bit.ly/3MZI5Gh

Buitrago, A. (2006). Rodeados por las murallas. Conflictos por el territorio en la Boquilla, Cartagena. Memorias. *Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe, 5*. https://bit.ly/37EQsqO

Camargo, A. (2017). *Land born of water: Property, stasis, and motion in the floodplains of northern Colombia*. Geoforum.

Cantillo, E. (2018). "Derechos ancestrales, luchas por la tierra y titulación colectiva en La Boquilla, Cartagena, 1970-2005" [Tesis de pregrado no publicada]. Universidad de Cartagena.

Clavijo Guerra, A. M. (2012, abril 3). En La Boquilla no quieren que Obama les entregue título colectivo de propiedad. *El Universal*. https://bit.ly/35ZqaPH

Comité de Pescadores de la Boquilla (noviembre 1, 1978). Carta abierta de los Boquilleros a Gobernadora. *El Universal*.

Corporación Turística de Cartagena (1969). Proyecto: Desarrollo de un centro turístico internacional en el norte de Cartagena. [Caja 100, Número 3, Fondo Departamento de Planeación] Archivo General de la Nación, Bogotá. Corte Constitucional de Colombia (2012). Sentencia T-376/12.

Deavila, O. (2019) Community action, the informal city and popular politics in Cartagena (Colombia) during the National Front, 1958-74. En Geraghty, N. y Massidda, A. (Eds.), *Creative Cities: Urban Culture and Marginality in Latin America* (pp. 107-132). University of London.

DIMAR y CARDIQUE (1998). Carta dirigida al Alcalde Mayor de Cartagena de Cartagena, Nicolás Curi Vergara. June 19th.

El Universal (2016, enero 5). Capturan a hombre que atacó a escolta de la ministra Gina Parody en Cartagena. *El Universal*. https://bit.ly/3KVs81Y

Flórez, L. (1958). De la vida y el habla popular en la Costa Atlántica de Colombia. *Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo, XIII* (1, 2, 3), 195-200. https://bit.ly/3IeHIUJ

Flórez, F. (2016). "En sus propios términos: negros y mulatos y sus luchas por la igualdad en Colombia, 1885-1947". [Tesis doctoral no publicada]. University of Pittsburgh.

_____ (2019). Celebrando y redefiniendo el mestizaje: raza y nación durante la República Liberal, Colombia, 1930-1946. *Memorias: Revis-*

*ta Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe colombiano 15* (37), 93-116. https://bit.ly/3MZKAZh

Kronus, S. y Solaún, M. (1973). *Discrimination without Violence. Miscegenation and Racial Conflict in Latin America.* John Wiley & Sons.

La Silla Vacía (2019). Los superpoderosos de Bolívar. https://bit.ly/36r7A2s

Little Inc., Habitar Ltda., Obregón and Valenzuela Ltda., e Integral (1972). Plan de Acción para el Proyecto de Desarrollo Turístico de la Costa Atlántica y San Andrés. Volumen I. Corporación Nacional de Turismo.

Lleras Restrepo, C. (1969) *Planes y programas de desarrollo económico y social, 1969-1972.* https://bit.ly/3tsYATT

Mejía, A. (1991). *La Boquilla. Aldea de pescadores.* Ediciones Gráficas.

Mogollón, J. (1969). Memorando para Junta Empresas Públicas Municipales de Cartagena. [Caja 100, Número 3, Fondo Departamento de Planeación] Archivo General de la Nación, Bogotá.

Paschel, T. (2018). Repensando la movilización de los afrodescendientes en América Latina. En Reid, G. y De la Fuente, A. (Eds.), *Estudios afrolatinoamericanos. Una introducción.* CLACSO, Harvard University.

Pisano, P. (2012). *Liderazgo político "negro" en Colombia, 1943-1964.* Universidad Nacional de Colombia.

Pretelt, M. (2011). *Monografía de Cartagena (Colombia).* Universidad de Cartagena-Alcaldía de Cartagena.

Rangel, J. (2015). "Etnicización en la Boquilla (Cartagena-Colombia)" [Tesis de pregrado no publicada]. Pontificia Universidad Javeriana.

Rolland, S. (2010). Los actores étnicos en la regulación política del Bajo Atrato colombiano. En Launay-Gama, C., González, F. (Eds.), *Gobernanza y conflicto en Colombia. Interacción entre gobernantes y gobernados en un contexto violento.* CINEP, Irg.

Salas, S., Barragán-Paladines, M. y Chuenpagdee, R. (2019). *Viability and Sustainability of Small-Scale Fisheries in Latin America and The Caribbean).* https://doi.org/10.1007/978-3-319-76078-0

Santos, E. (diciembre 17, 1972). Contraescape. Cuando los pobres se quedan. *El Tiempo.*

Serena del Mar (2018). Sección proyectos. https://bit.ly/3u6Deur

Sierra Montoya, J. E. (2004). *50 protagonistas de la economía colombiana.* Universidad Jorge Tadeo Lozano.

Valero, S. (2020). *Los negros toman la palabra.* Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas: debates al interior de las comisiones

y plenarias. Universidad de Cartagena – Pontificia Universidad Javeriana.

Vermeij, M., Latijnhouwers, K., Dilrosun, F., Chamberland, V., Dubé, C., Van Buurt, G. y Debrot, A. (2019). Historical changes (1905-present) in catch size and composition reflect altering fisheries practices on a small Caribbean island. PLoS ONE, 14(6), e0217589. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0217589

Segunda Parte

# Historia, derecho, género y políticas en América Latina, siglos XX y XXI

# Políticas educativas y vida cotidiana de mujeres amazónicas en Ecuador: casos de Orellana y Napo (1950-2020)

Darwin Ítalo Chicaiza Aucapiña
Universidad Nacional de Educación, Ecuador
darwinitalo1981@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-7552-1746

William Fredy Aguilar Rodríguez
Universidad Técnica de Ambato
wf.aguilar@uta.edu.ec
https://orcid.org/0000-0001-8291-0216

Odila Mena
Vicerrectoría de la Unidad Educativa Agoyán
odilamenahv@gmail.com
https://orcid.org/0000.0003-4044-4135

## Introducción

Este relato, que se presenta como introducción, muestra, por un lado, la presencia del Estado en sus políticas educativas y la prolongación de las desigualdades socioeducativas de mujeres en el contexto de la Amazonía, y por otro, la importancia de las redes de relaciones como mecanismo para enfrentar dichas desigualdades. Cristina nació en Tena en 1963 y enseguida fue "regalada" a sus abuelos, que vivían en Muyuna, una comunidad cercana a la ciudad.

Este hecho ha sido trascendental en su vida porque le permitió vivir y crecer en el campo e interconectada con las costumbres, la lengua y la organización comunitaria de esa época. Al ser la responsable de cuidar a sus abuelos, debía ir a la escuela y regresar a casa. En cierto modo, su rol de cuidadora no le permitió ser interna en la escuela fiscomisional Juan Montalvo, dirigida por las hermanas Doroteas.

El contexto en el que creció Cristina Shiguango estuvo marcado por acontecimientos como el enfrentamiento militar entre Ecuador y Perú en 1941, la Reforma Agraria y la Ley de Tierras Baldías y Colonización de 1964 y, la explotación petrolera desde la década de los 70. Estos hechos y políticas estatales promovieron la colonización masiva y desordenada de esta región. Por ejemplo, la población de Napo en 1950 era de 18 000 habitantes, 74 000 en 1974 y 103 000 pobladores en 2010; entre 1962 y 1974 la tasa de crecimiento poblacional fue de 8,2 % (Gómez de la Torre, 2017).

Cuando terminó la primaria, Cristina pasó a estudiar en un colegio fiscal, pero cuando estaba en segundo curso se casó y dejó de estudiar, según ella "era difícil estudiar, trabajar y vivir en la ciudad". A partir de ese momento, empieza una nueva etapa de vida "el espacio de formación pasó a ser la comunidad donde mi esposo era uno de los principales líderes, porque además era bachiller". Después de varios años de trabajar para su comunidad, cuando sus hijos habían crecido, volvió a estudiar en el Colegio Nacional Tena, graduándose como bachiller en Ciencias Sociales en 1996, por lo tanto, "el trabajo con la comunidad fue mi mayor escuela, ahí aprendí el valor del trabajo en conjunto y la lucha social".

## Metodología

El abordaje metodológico se realizó desde un enfoque cualitativo, aplicando la técnica de la entrevista oral, la misma que según Barela et al. (2019) tiene una finalidad, esta es la conservación y transmisión de historias, de la vida cotidiana en general, y de todo aquello que no deje huellas escritas, o deje muy pocas. "Se trata no

solo de recuperar lo vivido, sino también los significados que tienen para las personas, relación difícil de lograr a través de las fuentes escritas" (p. 23).

Así mismo, se aplicó el método biográfico-narrativo en las entrevistas, lo que posibilitó acercarnos y comprender los acontecimientos históricos y vivenciales de las personas abordadas. Se reconstruyeron sus vidas cotidianas a partir de las historias y relatos de vida, fundamentales en la comprensión de las relaciones de poder históricas en determinados espacios sociales. Además, la observación participante que permitió generar vínculos de cercanía por muchos años con las mujeres entrevistadas y la participación conjunta en varios procesos de lucha, posibilitó la exploración de otras experiencias personales que han condicionado notablemente sus vidas.

Para desarrollar este estudio se valoraron las experiencias compartidas por muchos años con varias mujeres de la Amazonía; se aplicaron también entrevistas a siete mujeres de las provincias de Orellana y Napo, que han sido seleccionadas considerando su trayectoria y liderazgo en el campo educativo, cultural y político que nos han permitido comprender por un lado las condiciones estructurales de vida, pero sobre todo los mecanismos de los sistemas educativos propios que entran en escena.

## Contextualización y participantes

Cabe mencionar que la idea de territorio hoy en día está siendo deconstruida desde el punto de vista de los actores quienes tienen diversas perspectivas de este, no obstante, lo que ahora se denomina Región Amazónica del Ecuador, ha tenido y aún persisten visiones diversas y contradictorias. En referencia a sus pobladores, persisten marcadas desigualdades estructurales, alimentadas por una incomprensión de la diversidad cultural. Por esta razón, podemos inferir que esta Región, contemplada en su vasta diversidad, tiene sus propios procesos históricos, que se han entretejido con los matices y

vaivenes de la historia mundial y nacional. Respecto al surgimiento y asentamiento de sus pobladores, Cabodevilla (2016) afirma:

> Mientras en la zona andina se inician las grandes culturas precerámicas, en algún momento del año 3000 a.C., surgió a lo largo de las tierras bajas, en los ríos de la gran amazonía, un modo de vida en buena parte similar al de algunos indígenas sobrevivientes hoy. Los antiguos cazadores-recolectores comienzan un lento proceso de sedentarización, inician la horticultura y surgen las primeras aldeas pequeñas, si bien no propiamente agrícolas. Son los primeros cultivadores amazónicos de raíces. (p. 37)

Durante la colonia, el mito del dorado se extendió como pólvora entre los conquistadores y emprendieron grandes empresas para explorar y explotar estas tierras. Pero no podemos reducir la conquista a simples "imposiciones" de creencias y saqueo de las riquezas, la conquista en su complejidad significó el inicio de una época marcada por formas de organización socioeconómica, espiritual y cultural que replican desigualdades. Esta "nueva historia", con el establecimiento del poder europeo intentó eliminar a estas comunidades étnicas, a las mujeres de la versión histórica oficial; sin embargo, los pueblos y nacionalidades resistieron durante siglos, mediante sublevaciones, alzamientos y mecanismos más estratégicos como la defensa de sus patrones culturales, estructura comunitaria, reivindicación de la tierra, fiestas, idioma y otras formas de identidad (Ayala, 2008).

En Napo y Orellana, a inicios del siglo XX, se reinstalaron algunas órdenes religiosas que retomaron varias acciones evangelizadoras, a la vez que se convirtieron en los brazos ejecutores de las políticas sociales que el Estado no pudo cubrir. En 1922, los Padres Josefinos se establecieron en Tena, hoy capital de Napo, y en 1924 llegaron las Hermanas Doroteas. Estas dos congregaciones religiosas se encargaron no solo de la educación de los niños, por separado, sino que jugaron un papel fundamental en la integración de la Amazonía en el ideario nacional, ya que se convirtieron en los brazos del Estado.

En la actualidad la región amazónica ecuatoriana tiene una extensión de 116 588,10 km² y está compuesta por seis provincias: Sucumbíos, Napo, Orellana, Pastaza, Zamora Chinchipe y Morona Santiago que en su conjunto representa el 45,47 % del territorio ecuatoriano. Las provincias creadas a finales del siglo XX fueron Sucumbíos (1989) y Orellana (1998), que tuvieron un crecimiento demográfico acelerado, debido a la instauración de las empresas petroleras y otras entidades que giran alrededor de este proceso extractivo hidrocarburífero. De acuerdo con el censo 2010, la población total de la región amazónica era de 739 814 habitantes y el 33,11 % se autoidentificaba como indígena. Los pueblos y nacionalidades que conviven allí son: Achuar Andoa, Cofán, Secoya, Siona, Shiwiar, Waorani, Sápara, Kichwa y Shuar. Cabe destacar que los kichwas y shuar están en las seis provincias y tienen una mayor densidad poblacional (López *et al.*, 2013).

Como se comentó en la metodología, se valoraron las experiencias compartidas por muchos años con varias mujeres de la Amazonía; se aplicaron también entrevistas a siete mujeres de las provincias de Orellana y Napo, que han sido seleccionadas considerando su trayectoria y liderazgo en el campo educativo, cultural y político.

## Obtención, tratamiento y análisis de datos

La primera tarea consistió en seleccionar y revisar las investigaciones más relevantes que hacían referencia a los procesos históricos del Ecuador, considerando la historia de los pueblos de la Amazonía desde antes de la llegada de los europeos como conquistadores. Dentro de estos procesos, cobra mayor interés en el campo educativo y las políticas educativas ejecutadas por el Estado y otros actores, políticas que fueron asumidas por una autoridad educativa legítima que intentó resolver problemas específicos y moldear a una sociedad con base a metas moralmente deseable (Arcos y Espinosa, 2008), así

mismo, se analizó el rol y participación de las mujeres en los diversos momentos evolutivos del sistema educativo ecuatoriano.

Una vez avizorado el camino para el abordaje reflexivo, comenzamos a trabajar con las siete mujeres de Napo y Orellana, aplicando entrevistas; tomando como punto de partida las bondades de la historia oral que intenta rescatar el mayor número de materia verbal que no se ha escrito y que no se escribirá por diversas circunstancias de educación, tiempo, posibilidades, por cuestiones de orden político, etc. (Meyer y Bonfil, 1971). Debido a la situación global provocada por la pandemia, se decidió realizar reuniones y entrevistas a través de plataformas virtuales, pero también se realizaron varias visitas a domicilio. Estas visitas directas permitieron entablar un diálogo abierto con amplias posibilidades de percibir e interpretar todas las manifestaciones y gestos que alimentan el discurso y significados de las experiencias. El resultado de este encuentro es que el entrevistador, gracias a la cercanía con las entrevistadas, alcanza una empatía para vivenciar como propias las experiencias de estas mujeres, en las que integra la vivencia del recuerdo y la esperada en el presente (Furstenberg, 2015).

Finalmente, se realizó la interpretación de los datos recolectados y analizados. Previamente se realizó la transcripción de las entrevistas, tarea compleja a la hora de guardar la fidelidad del discurso oral debido al conocimiento amplio y profundo de las experiencias de las mujeres entrevistadas; sin embargo, se procedió con meticulosidad, lo que permitió realizar una relectura de las visiones y experiencias de vida para luego sustentarlas y contextualizarlas con los hechos.

## Educación en la Amazonía ecuatoriana: ¿un privilegio o un derecho?

El registro histórico a inicios de la segunda mitad del siglo XX da cuenta de varios hechos que marcaron el ritmo de la vida política, económica y social de América Latina y particularmente del Ecuador. Entre los más destacados están: las secuelas de la Segunda

Guerra Mundial, el inicio de la Guerra Fría, la actuación de la ONU y la incorporación en la agenda nacional del modelo desarrollista de la CEPAL. En lo que al Ecuador se refiere, durante el siglo XIX se había consolidado el sistema terrateniente —oligárquico en la Sierra y Costa, propiciando la consolidación de grupos de poder a los que tendrá que enfrentar Alfaro iniciando el siglo XX; sin embargo, con su muerte vuelve a consolidarse la plutocracia la misma que será combatida por los gobiernos del período juliano e Isidro Ayora y de a poco el Estado fue asumiendo un rol dinamizador, regulador y promotor de la economía. A partir de 1948, cuando asume el poder Galo Plaza, se inauguró oficialmente el desarrollismo, desplegado ampliamente en la década de los sesenta por la Junta Militar (1963-1966) y consolidado, como nunca y gracias al petróleo con las dictaduras militares sucedidas entre 1972 y 1979 (Paz y Miño, 2010).

Además, es pertinente recordar que, en 1895 con la instauración de la Revolución Liberal, las políticas educativas apuntaban a fortalecer una educación laica y establecer el Estado Nacional, pero a partir de 1950 las reformas educativas giran hacia la consolidación del modelo desarrollista industrial (Luna, 2014). Las reformas educativas aplicadas de 1950 a 1990, priorizaron las políticas públicas de acceso, es decir el objetivo consistió en ampliar la matrícula en todos sus niveles, de hecho, el analfabetismo se redujo del 44 % en 1950 al 11,7 % en 1990 y la tasa neta de matrícula para primaria que en 1949 era del 42 % pasó al 88,9 % en 1990. Estas políticas de acceso si bien se ejecutaron con preferencia en el sector rural, dejaron una enseñanza muy clara, sus mecanismos no garantizaron el acceso de los grupos étnicos excluidos (Arcos, 2008).

Como anotamos anteriormente, para comprender la configuración sociocultural de Napo a partir de 1950, es fundamental tomar en cuenta la llegada y actuación de la Congregación de Padres Josefinos en 1922 y las Hermanas Doroteas en 1924. Estas órdenes religiosas llegaron desde Italia por decisión de la Santa Sede y por petición expresa de la iglesia ecuatoriana, respondiendo entre otras

necesidades, a la insuficiente cobertura de los servicios sociales más elementales por parte del Estado y, obviamente responde a una necesidad de homogeneizar a esta región mediante la evangelización de los pueblos que vivían en Napo, provincia que abarcaba a Sucumbíos y Orellana hasta 1989 y 1998, años en los que alcanzaron la categoría de provincias, respectivamente.

El Ecuador, desde que se constituyó como país independiente no cesó en sus intentos por convertir a la educación en una política pública; sin embargo, a través de la historia es evidente el influjo directo de otros elementos como el crecimiento y crisis económica, la inestabilidad política de los gobiernos de turno, una concepción de lo que significa educación, entre otros. Para que la educación sea una política pública, es decir, para que por un lado el Estado asuma su responsabilidad y la sociedad en su conjunto ejerza su actoría participativa, se requiere no solamente de asignaciones presupuestarias adecuadas para cubrir sus necesidades prioritarias, sino que también implica que la política pública se organice a partir del punto de vista y las experiencias de los actores socioeducativos, en este caso las mujeres, los pueblos y nacionalidades, y otros grupos poblacionales históricamente marginados que permanecen en condiciones de desigualdad.

## Los religiosos/las religiosas y la presencia del Estado

En este contexto, el 19 de abril de 1949, Guillermina Cruz nació en Imbabura, pero se trasladó a vivir en Napo desde los tres años. Es una de las mujeres educadoras y lideresas políticas que se educó con las religiosas Doroteas en la escuela Marianita de Jesús de Borja, luego pasó al colegio en el internado de las mismas religiosas en Tena donde se graduó de profesora normalista y posteriormente, después de muchos años de trabajo y vida en pareja, cursó la carrera de Pedagogía en la Universidad Particular de Loja, junto a su compañero de vida y de vocación docente, don Guillermo Araujo.

En los primeros años de vida escolar, Guillermina gozó de ciertos privilegios porque su padre fue un exmilitar y junto a otros

colonos migrantes de la Sierra trabajaron por el desarrollo social y comunitario de la localidad. De hecho, de acuerdo con los datos registrados en la página web del GAD Parroquial de San Francisco de Borja, Guillermo Vinueza, amigo muy cercano del padre de Guillermina, fue el migrante hacendado que gestionó y alcanzó la creación de una escuela al interior de su hacienda en 1944 y él mismo lideró la gestión ante los misioneros josefinos de Tena para que se encarguen de la formación religiosa de toda la población. Enseguida se establecieron las misioneras Doroteas y fundaron en 1954 la escuela fiscomisional Santa Marianita de Jesús, que cumplirá la doble función: evangelizar y educar, especialmente a las niñas.

De hecho, las políticas públicas educativas generadas por la Revolución Liberal a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, no tuvo el mismo impacto en la región amazónica, así lo demuestra el dominio y poder que ejerce la iglesia católica desde las escuelas. Con la Revolución Liberal, la separación del Estado y la Iglesia parecía un hecho con la promulgación de las leyes del matrimonio civil, de divorcio y de educación pública, la expansión del sistema escolar público, la expulsión del clero y la apropiación de sus bienes (Clark, 2005); sin embargo, el Estado prefirió delegar la tarea educativa y fue bajo el accionar eclesial-civil de la misión josefina que se institucionalizó la provincia de Napo en 1959.

La segunda etapa formativa de Guillermina Cruz transcurre en el internado de las religiosas Doroteas en Tena. Es una transición que marca su vida debido al dolor que provocó el temprano alejamiento del afecto de sus padres y hermanos, pero, por otro lado, reconoce que la educación era buena porque tenía todos los materiales para el aprendizaje de las ciencias, el arte y la música; además, gracias a la disciplina de las religiosas en la formación, semejante a un cuartel, aprendió a planchar, lavar, limpiar pisos y fregar ventanas.

Luego de finalizar el bachillerato en ciencias de la educación, se inscribió inmediatamente como docente, primero en una escuela unidocente de su parroquia natal, luego por un corto tiempo como do-

cente en el colegio María Inmaculada de Archidona, regentada por las mismas Doroteas; pero luego pasa al Colegio Juan XXIII, institución masculina en tu totalidad, tanto en estudiantes y profesores, donde permaneció durante once años, como secretaria, docente, vicerrectora y directora encargada. En el transcurso de estos años, gestionó la creación de la extensión de la Universidad Particular de Loja, donde se formó, junto a otros docentes, como licenciada en Pedagogía.

## Educación y expansión del Estado nacional

La historia de Lucía Rodríguez está matizada por un hecho muy particular que hay que destacar. Su madre tuvo que huir de la casa cuando tenía doce años porque los padres habían pactado su matrimonio con una persona de veinte y dos años, al que ni siquiera conocía. Era la década de los 60, el transporte terrestre no existía, entonces tuvo que huir en un vuelo regular hacia Quito, allí vivió junto a sus hermanas, que también emigraron en busca de una vida más digna y libre. En Quito, la madre de Lucía creció y tuvo a su primera hija, luego se desplazó hacia Latacunga, y ahí nació Lucía el 12 de diciembre de 1972. Su padre fue uno de los primeros fotógrafos del parque San Francisco de Latacunga, era oriundo del cantón Baños, la puerta de ingreso a la Amazonía.

La educación primaria lo realizó en la Escuela Fiscal Elvira Ortega y fue el legado de esta mujer la que le inspiró desde muy temprano a cuestionarse sobre los roles de la mujer y más tarde también a luchar por los derechos de las mujeres, en particular de las mujeres kichwas de Napo, del Ecuador y del resto de Latinoamérica. Los estudios secundarios igualmente los cursó en el Colegio Victoria Vásconez Cuvi y, en esta misma ciudad, estudió mercadotecnia. La particularidad de estas dos instituciones educativas públicas fue su línea de acción y el enfoque curricular que, de algún modo, promovían la equidad y el acceso igualitario de hombres y mujeres a la educación en honor a la lucha de sus fundadores y sobre todo observando los principios libertarios de Elvira y Victoria. Elvira Ortega fue la direc-

tora de la primera escuela laica de mujeres en Latacunga en 1910 y, pese a su formación católica, siempre impulsó una educación menos elitista y secular; Victoria Vásconez en cambio, rompió los estereotipos de la época, decidió dedicarse a la escritura y al activismo femenino, dejando de lado los roles traiciones de ser madre-esposa y todo lo que ello implica.

Durante las últimas décadas del siglo XX, la ciudad de Tena se había consolidado como la capital de Napo, varias familias que migraron, principalmente de la Sierra, instalaron sus viviendas, negocios y dinamizaron la economía local. Muchas familias kichwas salieron del campo a la ciudad y se instalaron en sus periferias. La situación social y económica que vive esta ciudad y sus efectos en la vida de las mujeres, empujaron a que Lucía decida regresar a la ciudad de Latacunga a estudiar en la Universidad Estatal de Cotopaxi hasta obtener su título de abogada de los tribunales y juzgados de la República, luego de haber transcurrido muchos años de trabajo en diversos espacios de esta localidad.

Mientras Lucía crecía y estudiaba en la Sierra, a nivel nacional se aplicaban políticas educativas contempladas en los planes gubernamentales de 1964 a 1974, que establecieron seis años de educación primaria obligatoria, y la organización de dos ciclos en la secundaria; en síntesis, se fomentó la formación técnica en el nivel secundario para responder de algún modo a las necesidades de desarrollo industrial que se impulsaba en esta época. Hay que destacar también que Ecuador fue designado por la UNESCO como país piloto a nivel mundial para un programa de alfabetización y, en la Amazonía el Instituto Lingüístico de Verano ejecutó este plan con los pueblos y nacionalidades originarios (Luna, 2014, p. 69).

## Estereotipos de género: la mujer en el contexto amazónico y el poder eclesial

Lo masculino y lo femenino son construcciones sociales y han estado supeditadas a los diversos contextos e intereses. Para los pueblos

precolombinos la dualidad y complementariedad contemplada en sus cosmovisiones revela la poca o nula importancia de las mujeres. Por ejemplo, las mujeres en el imperio mexica estaban relegadas a un segundo plano. Así lo corrobora Tuñón (1991, citado por Galeana, 2012):

> En el imperio mexica la condición femenina no correspondía a la cosmovisión dual: ocupó un papel secundario, no participaba en la vida política ni en los ritos religiosos públicos, y su actividad mercantil era escasa. Se dedicaba a las tareas reproductivas y domésticas, y a la elaboración de tejidos y mantos. (p. 171)

Durante la época colonial surgieron nuevos escenarios y formas de convivencia política, económica y social. El encuentro de las mujeres de diversos contextos geográficos y de diferentes culturas, marcó una ruptura en la concepción de lo femenino, lo que contribuyó a la consolidación del patriarcado. De acuerdo con Socolow (2016):

> Los pueblos originarios americanos, los africanos y los europeos de la península ibérica no estaban en un pie de igualdad porque, al conquistar los nuevos territorios e importar esclavos africanos, los europeos representaron la cultura dominante, la cultura de los conquistadores. No obstante, en las sociedades coloniales, se entretejieron las historias de estos tres grupos principales. (p. 6)

Al igual que muchos países, el Ecuador fue conquistado y durante varios siglos se han ido imponiendo, a través de la catequesis y la institucionalidad educativa, formas de organización social, modos productivos y creencias. De hecho, la cultura católica ha tenido su impacto en todas las esferas de la vida. La cultura religiosa perpetuó la sociedad patriarcal, así lo afirma Galeana (2012):

> Durante los trescientos años de vida colonial hispanoamericana el marianismo —o imitación de la Virgen María— fue el modelo a seguir por las mujeres. Para ellas no había término medio: su conducta sólo podía fluctuar entre la abnegación y el pecado. (p. 10)

Tomando en cuenta lo anotado anteriormente nos preguntamos: ¿Cuál es el rol de la escuela? ¿En qué medida la escuela produce

y reproduce desigualdades? ¿Cómo deben ser educadas las personas de una nación o comunidad? ¿Qué fines persiguen los educadores como transmisores de una cultura? Estas son algunas de las cuestiones que surgen al momento del proceso dialógico con algunas mujeres de Napo y Orellana que presentan experiencias de vida estudiantil, familiar y social donde es evidente la huella de un modelo de sociedad y de mujer al que se resistieron acoplarse. Pineaut et al. (2001) afirman:

> La escuela es a la vez una conquista social y un aparato de inculcación ideológica de las clases dominantes que implicó tanto la dependencia como la alfabetización masiva, la expansión de los derechos y la entronización de la meritocracia, la construcción de las naciones, la imposición de la cultura occidental y la formación de movimientos de liberación, entre otros efectos. (pp. 1-2)

Desde esta perspectiva, el rol de la escuela desde el poder eclesial en la Amazonía fue determinante desde el momento en que asumió la creación y dirección de varios centros educativos, como los internados, academias, centros artesanales, escuelas, colegios e institutos. Paralelamente coexistieron con las instituciones administrativas de educación estatales o públicas, pero en las entidades fiscomisionales prevalecieron directrices de formación de acuerdo con sus cánones. Desde su llegada en 1922, la Misión Josefina inició su actividad pastoral-educativa con la apertura de la escuela de Artes y Oficios, entidad que se convertirá más adelante en colegio técnico y posteriormente en Instituto Tecnológico Juan XXII. Al ser una entidad educativa con carreras técnicas como mecánica y electricidad, hasta hace unos años, los estudiantes y docentes eran 100 % varones. En esta entidad, durante once años, ejerció la docencia Guillermina Cruz. Según su propio relato, no aceptó ser docente de educación física y, por intercesión del obispo Maximiliano Spiller, la admitieron como secretaria y docente de algunas materias básicas.

El Colegio San José, fundado en 1947, mediante la modalidad de internado, formó a muchos bachilleres del país y de toda la región

amazónica. Los internados de hombres y mujeres por separado se convirtieron en los espacios idóneos para desarrollar planes de estudio estandarizados de acuerdo con las creencias religiosas y afianzar los roles y estereotipos de género desde un enfoque binarista, donde las mujeres tienen más desventajas (Ramírez *et al.,* 2019). La participación política de las mujeres en el Ecuador siempre ha sido relegada a un segundo plano, y se justifica este fenómeno por su histórica segregación global y confinamiento al espacio netamente doméstico, pero también la lucha por la igualdad de condiciones siempre estuvo presente.

Finalizando la década de 1970, Guillermina Cruz junto a otros actores se afilian y fundan el partido CFP o Concentración de Fuerzas Populares en Napo. Ser parte de una organización política, donde participaban mayoritariamente hombres como dirigentes, implica entrar en una lucha inequitativa por el poder. Su esposo también formaba parte del partido y ocupó el cargo de concejal de Tena en los períodos de 1970-1973 y 1984-1988, pero cuando Guillermina fue mocionada para candidata a diputada, recibió amenazas y tuvo que dar un paso al costado, entonces se vuelve evidente la primacía del poder de unos sobre otros u otras, tal como afirma Foucault (1988) "el ejercicio del poder no es simplemente una relación entre "parejas", individuales o colectivas; se trata de un modo de acción de algunos sobre algunos otros" (p.14).

Distintos procesos se fueron dando desde 1970 hasta el 2000, a nivel regional las dictaduras militares eran el denominador común y en el Ecuador, junto a una época de dictadura "blanda", el boom petrolero marcó el desarrollo económico del país. En cuanto a las políticas educativas, que, si bien promovieron la masificación educativa desde las entidades fiscales, fiscomisionales y particulares, sean estas hispanas y bilingües, no han logrado cumplir los objetivos trazados en cuanto al acceso y la calidad.

Durante el siglo XX, se profundizó la modernización del Estado, formulando leyes y haciendo alianzas con diversos actores nacionales e internaciones, el campo educativo no escapó de estas

intenciones y actuaciones, pero en definitiva fue víctima de la inestabilidad política y económica que ha sido la tónica desde el inicio de la nación como República independiente. Uno de los méritos de Guillermina Cruz es que ha tenido la fortuna de vivir y trabajar en contextos específicos, tanto del siglo XX como del XXI, ya sea como docente, administrativa y como autoridad electa. A partir del 2000 hasta el 2014, ocupó, entre los cargos más importantes, dos puestos claves en la gestión de la provincia de Napo, en primer lugar, fue electa consejera provincial por dos veces consecutivas y enseguida fue designada diputada provincial.

Es importante rescatar algunos de los logros de su gestión política, desde la prefectura se encargó de la fiscalización de los contratos y obras ejecutadas en la construcción de carreteras y demás competencias que le corresponden. Así mismo, desde el campo legislativo, como diputada independiente, apoyó la creación de las universidades emblemáticas. Una de ellas, la Universidad Ikiam que se encuentra en la capital de la provincia de Napo y está dedicada al desarrollo del conocimiento de las ciencias de la vida.

## Reivindicaciones y movimiento indígena

Los pueblos y nacionalidades del Ecuador siempre mantuvieron unas formas de vida de acuerdo con una organización particular que respondía a sus necesidades. Dicha organización garantiza su convivencia y coexistencia, con interrupciones y conflictos. Seguidamente anotaremos algunos hechos históricos sobre la transformación y conformación del movimiento indígena durante el siglo XX para comprender la actoría de Cristina Shiguando al interior de una organización de base concreta de la Amazonía.

Altmann (2013), nos dice que “Los años 1920 y 1930 han sido caracterizados por una progresiva politización de la población campesina” (p. 2). Una de las razones para que se dé este fenómeno fue el nacimiento de los partidos socialista en 1925 y el comunista en 1931, los que promovieron también la conformación de sindicatos. Así

mismo, se puede constatar que en 1934 se desarrolló la Conferencia de Cabecillas Indígenas como un intento de concretar una organización nacional; sin embargo, el Estado, desde su limitada incidencia y como un intento de control, promulgó la Ley de comunas en 1937. Además, debemos anotar que desde la década de 1940 hasta 1963, Dolores Cacuango junto a María Luisa Gómez de la Torre y otras educadoras, abrieron las primeras escuelas bilingües en Cayambe.

Sumado a esto, a nivel de la región Sierra, en 1945 fue reconocida legalmente la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) y, en 1968 la Federación de Trabajadores Agropecuarios (FETAP) se transformó en la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOC), pero en 1988 cambió su nombre a Federación Nacional de Organizaciones Campesinas Indígenas (FENOCI) y en 1999 se convierte en la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN).

En la Amazonía, con la colaboración de la orden religiosa salesiana, en 1960 se conformaron varios centros Shuar y en 1964 se estableció la Federación de Centros Shuar. Una vez consolidada su organización, en 1969 participaron en la constitución de la Federación de Organizaciones Indígenas de Napo (FOIN), la misma que fue reconocida legalmente en 1973. Así mismo, la nacionalidad Shuar, como organización constituida, participó en la fundación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE). También hay que anotar que en 1972 surgió la ECUARUNARI, un movimiento amparado en los principios de la teología de la liberación, promovida por un sector progresista de la iglesia católica. En 1980 fue creado el Consejo Ecuatoriano de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicos (FEINE), una organización de iglesias evangélicas.

Entre 1986 y 1989, luego de muchos años de recorrido y luchas permanentes, legalmente fue constituida la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Este hito histórico es fruto de un proceso de empoderamiento y de consolidación organizativa

de la CONFENIAE en la Amazonía, la ECUARUNARI en la Sierra y de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana (CONAICE), filial fundada legalmente en 1999. De acuerdo con Moreno y Figueroa (citado por Illicachi, 2015), los objetivos de esta organización nacional son: la devolución total de las tierras indígenas en una forma de propiedad comunitaria; la defensa de las culturas indígenas, incluida la medicina tradicional; la educación y concientización de los indígenas en programas de educación bilingüe en todas las lenguas indígenas del país; la búsqueda de alianzas y financiamiento con el fin de formar un banco indígena; la coordinación de las políticas de todas las organizaciones indígenas del Ecuador.

Una vez que se casó Cristina Shiguango en 1980, se radicó junto con su esposo al otro lado del río, dentro de la comunidad de Muyuna. A partir de 1981, ya con un hijo, participaba en las reuniones de la comunidad porque su esposo era uno de los dirigentes cabecillas que gestionaron la compra de las tierras donde se asentaban; los terrenos pertenecían a la Misión Josefina. Entre cantos y el ritmo de instrumentos improvisados y autóctonos la organización comunitaria llamada Comité de Desarrollo San Pedro de Tena, fue consolidándose y Cristina fue ocupando varios cargos. Primeramente, como responsable de deporte, luego capitana de la comunidad y enseguida fue nombrada secretaria de dicho Comité. Este último cargo implicó mucha responsabilidad porque debía registrar mediante la escritura española los puntos tratados en las reuniones y ella apenas había terminado la escuela, solamente su esposo era bachiller.

Luego de haber ejercido este cargo, fue nombrada vicepresidenta de la asociación comunitaria, luego de seis meses por la renuncia del presidente, asumió el liderazgo de la presidencia por pedido de todos los socios. Durante los dos años como presidenta, gestionó varias obras entre las que se destacan: el bono de titulación de los terrenos, el comedor popular, la construcción de viviendas del MIDUVI, ampliación y apertura de carreteras, construcción del centro

de desarrollo infantil y la obra más importante la construcción del puente sobre el río Tena.

La comunidad Kichwa San Pedro de Muyuna, como organización de base y a la cabeza Cristina Shiguango, deciden participar y unirse a la Federación Amazónica de Organizaciones Indígenas e Independientes de Napo (FAOIN), dónde fue nombrada vicepresidenta y enseguida, debido a la renuncia de Ricardo Grefa, pasó a ocupar la presidencia, ampliando así su poder político como mujer dentro de un contexto dominado por los varones. Este ascenso significó para Cristina una oportunidad para fortalecer su capacidad de liderazgo y empoderar a los miembros de la federación sobre la importancia y legitimidad de la participación de las mujeres en la toma de decisiones. En el primer período como presidenta, visitó las 26 comunidades, capacitó a sus miembros sobre varios temas y gestionó proyectos productivos con diferentes entidades locales y nacionales. Como reconocimiento a su labor y gestión fue reelecta para cuatro años más, este mandato terminará en mayo del 2021.

A diferencia de la región Sierra, en la Amazonía la lucha de las organizaciones, han estado concentradas más en el campo de la identidad, es decir, sus demandas y acceso a fondos económicos se han invertido en rescatar sus costumbres y su lengua. En cuanto al aspecto productivo han intentado preservar y ampliar el cultivo de ciertas plantas como la guayusa, por ejemplo, que está dentro de la chakra. De hecho, Cristina actualmente encabeza una asociación de mujeres para la producción y comercialización de productos de la zona a fin de evitar intermediarios y garantizar un precio justo de los mismos. Pero más allá de las tendencias de las propuestas, son las actuaciones individuales de las mujeres, al menos en esta organización, las que han abierto los caminos de discusión y sobre todo de participación dentro de los círculos de dirigencia. Este hecho lo corrobora Palacios (2005), cuando afirma:

> De parte de las nacionalidades indígenas amazónicas y de aquellas de la costa ecuatoriana, estas mantienen de una manera particular

> sus acervos culturales, que las diferencian de los pueblos y nacionalidades de la región interandina; el factor histórico que permite comprender esta diferencia es el desarrollo del sistema hacienda en la sierra interandina ecuatoriana, un sistema que da un marco distinto a las formas en que se caracterizan en la actualidad las relaciones de poder entre hombres y mujeres. (p. 317)

Después de casi cuarenta años de lucha comunitaria, Cristina enfatiza que ha tenido que sortear diversas dificultades, si bien es cierto que su esposo no se oponía para que se salga de la casa y ocupe diversos cargos directivos, llegó un momento en que se opuso al desamparo del hogar y de sus responsabilidades como madre, incluso llegó a maltratarla físicamente. Otro hecho que marcó su vida política como dirigente, es la oposición de compañeros varones dirigentes y otros miembros de las comunidades de base que conforman la Federación, aduciendo su condición femenina y la supuesta incapacidad de liderar una organización de alcance provincial.

¿Cómo logró Cristina sobrellevar sus encargos políticos y su vida familiar, sorteando los roles tradicionales de una mujer común y corriente? Para superar los problemas antes mencionados, fue clave su formación política, decimos política en el sentido original del término, porque ella no tuvo acceso a una educación formal académica, pero en cambio caminó y conversó con otras mujeres, con otras organizaciones, con las autoridades de distintos gobiernos locales y nacionales y sobre todo fue reflexionando y siendo consciente de su capacidad para gobernar desde abajo, desde las organizaciones de base.

Un hecho en su vida es la decisión que tomó de salir a vivir en la ciudad de Tena con toda su familia y ponerse un negocio, el mismo que le permitió solventar ciertos gastos que demandaba su participación en diversos congresos, cursos y viajes. Este particular, demuestra una vez más, que las mujeres siempre estuvieron activas en el campo económico, pero simplemente fueron relegadas. Actualmente Cristina, cerró el negocio, como conclusión de una etapa de su vida y emprendió el regreso definitivo a su comunidad, a San

Pedro de Muyuna, donde combina varias actividades, sigue como representante cantonal de los pueblos y nacionalidades al Consejo de Derechos y continúa al frente de la Federación Indígena e Independiente, con el firme convencimiento que su historia como mujer es un elemento clave para la transformación de otras mujeres; generando conciencia femenina como paso para la emancipación verdadera (Guardia, 2013).

## Mujeres y participación

La historia de Lucía, al igual que la historia de Guillermina y Cristina, se circunscribe en un contexto cultural conflictivo y de cambios radicales en todos los ámbitos. En pleno 1996, año en el que arrancó la agudización de la crisis política y económica del país, Lucía empezó su trabajo periodístico en la radio fuego de Tena, pero no fue directo a los micrófonos, tuvo que iniciar vendiendo publicidad porque se había graduado en marketing. De a poco se involucró en un programa musical el que tuvo mucho rating, ya que era música del recuerdo de 7 a 10 de la noche, a esta hora y en esa época, la radio ocupaba un lugar privilegiado en los hogares de las familias tenenses, tanto del sector urbano como en las comunidades alejadas. Vale recordar que en 1963 se instaló en Tena la primera radio, la Voz del Napo, una radio de la Misión Josefina dedicada a la evangelización, noticias, comunicados y espacios musicales. En el último tramo de su estadía en la radio fuego, permaneció en el departamento de prensa, lo que le permitió insertarse en otros espacios y relacionarse con otros periodistas de la localidad.

Luego de un trabajo arduo, pasó a trabajar en la Radio Bonita, aquí fue directamente corresponsal de prensa. Su experiencia y capacidad le permitieron enrolarse mejor en el mundo de la comunicación social, pero lo más importante en esta etapa, fue el acercamiento mediante entrevistas a Dolores Intriago, una mujer manaba casada con un kichwa de Napo. Ella fue la primera mujer gobernadora de esta provincia y se caracterizó por su sensibilidad y defensa de los de-

rechos de las mujeres. El encuentro con Doleres Intriago y el hecho de constatar su trabajo desinteresado con las mujeres víctimas de maltrato, marcó para siempre su proyecto de vida en esta etapa crucial.

Entre los motores que han impulsado la vida de Lucía, a más de la personalidad y capacidad de Dolores Intriago, figuran su abuelo que era profesor y siempre le aconsejaba que ponga en práctica lo que iba aprendiendo en la vida laboral y académica; también su abuela que vivió y trabajó arduamente para criar y alimentar a 12 hijos e hijas; finalmente su madre, aquella mujer que decidió salir, escapar e ir en busca de nuevos horizontes para su vida, decisión que influirá para que sus hijas rompan con ciertas tradiciones como las del casamiento obligado y asumieran otros roles, más allá de la maternidad y el cuidado.

El ámbito de la comunicación y su formación académica en leyes le permitió a Lucía, sensibilizarse y empoderarse de la realidad conflictiva y opresora que vivían otras mujeres del Ecuador, pero particularmente las mujeres rurales y kichwas de la Amazonía, por esta razón, hace diez años se involucró directamente con la Asociación de Mujeres de Juntas Parroquiales Rurales del Ecuador (AMJUPRE). Esta asociación es el resultado del trabajo y liderazgo de Luz Haro, otra mujer amazónica que ha ejercido varios cargos públicos, rompiendo estereotipos y sobre todo generando alianzas a nivel nacional e internacional para fortalecer las organizaciones y formación de las mujeres de la ruralidad.

Otra de las iniciativas que surgió dentro de la AMJUPRE, es la Escuela de Fortalecimiento de la Gestión Local de las Mujeres Rurales Líderes del Ecuador, un espacio participativo que brinda a las mujeres varias herramientas para su empoderamiento y toma de decisiones en el campo político y económico desde un enfoque de derechos humanos. Lucía fue una de las participantes y ahora es parte del equipo de formadoras como una de las principales profesionales y su especialidad como abogada es violencia de género, comunicación política y tecnología de la comunicación o TIC.

El trabajo pionero de las lideresas de AMJUPRE y el apoyo de los gobiernos locales, tanto parroquiales, cantonales y provinciales, han fortalecido la participación política directa de las mujeres dentro de la esfera pública; sin embargo, persiste la inequidad dentro de los partidos políticos al proponer en su mayoría candidatos varones para las diversas dignidades de elección popular. Precisamente esta constante inequidad es la que motiva a esta Asociación a seguir trabajando y ahora es parte de la Red Latinoamericana y el Caribe de Mujeres Rurales. Al interior de esta gran red, Lucía se desempeña como técnica y periódicamente se juntan los 17 países miembros para ir discutiendo y construyendo su propia agenda con base en el contenido de la Agenda 20-30 y los Objetivos de Desarrollo Sostenible, especialmente el Objetivo 5 que hace referencia a la equidad de género y el 17 a la transferencia de conocimientos.

Para servir mejor a su comunidad y como estrategia para fortalecer la Red local, Lucía se adscribió a la Unión Iberoamericana de Municipalistas, otro espacio que le ha servido para ratificar su enfoque en el desarrollo local con visión regional y global, mediante el intercambio de experiencias y la formación permanente. Este organismo le abrió también la posibilidad de estudiar un diplomado en Comunicación Política en la Universidad de Granada. Actualmente, Lucía Rodríguez es coordinadora nacional del Observatorio Ciudadano, el mismo que tiene como misión vigilar el cumplimiento de las políticas públicas a favor de los grupos de atención prioritaria, pero particularmente de las mujeres de 16 entes rectores. Esta vigilancia consiste en la exigencia del cumplimiento de la ley, pero también se motiva a la construcción y aterrizaje de la normativa al territorio, debido a que muchos gobiernos locales no cuentan ni siquiera con ordenanzas para la prevención de la violencia de género.

## Mujeres y estilos de vida

Una mujer descendiente del pueblo afro, de padres esmeraldeños que migraron a la provincia de El Oro, Dorcy nace en Puerto Bo-

lívar el 25 de diciembre 1956, en el seno de una familia numerosa con siete hermanos; sus primeras letras las aprende en la escuela Manuel Encalada Mora y sus estudios secundarios en el colegio Ismael Pérez Pazmiño, de la provincia orense. En relación con el grupo afrodescendientes se pueden encontrar en dos colonias convencionales: en la costa en la provincia de Esmeraldas, y en Sierra en las provincias de Imbabura y Carchi; sin embargo, la nueva generación se ha ubicado en las provincias de Guayas, Pichincha, Los Ríos, Santo Domingo, Imbabura. Existiendo un aumento, desde el año 2001 hasta 2010, de 42,01 % de la población afro que se encuentra en todo el territorio ecuatoriano producto de la migración interna (Sánchez, 2011).

Con el afán de cambiar su estilo de vida se traslada a la ciudad de Quito a estudiar en la Universidad Central, donde se presenta la oportunidad de tener acceso a un puesto en la docencia en las provincias amazónicas, opción que la tomó debido a que ya no contaba con recursos para continuar sus estudios superiores, eligió la provincia de Napo, pero por su extensión y otros motivos, le ubicaron en el cantón Shushufindi donde se inicia en la docencia. La primera institución donde laboró fue la escuela Municipal 11 de julio en 1978, bautizándose así como docente.

Tiempos de grandes movimientos en torno a la lucha por su reconocimiento dentro de la gran diversidad étnica y estereotipos de género los mismos que desde 1980 y en esta primera década del siglo XXI, la ciudadanía afroecuatoriana alcanzó un interesante nivel de reconocimiento social por parte de sus organizaciones o expresiones específicas de la sociedad civil. Los aspectos de los requisitos de argumentos como la participación democrática, los derechos colectivos, la igualdad racial en la diferencia y la aplicación de las directrices públicas como herramientas concretas del Estado para combatir el racismo, la exclusión y la pobreza, tienen los ejes centrales de la agenda política organizacional de este pueblo (Sánchez, 2011).

Transcurridos dos años, en 1980, Dorcy recibió el nombramiento fiscal en la escuela del sector denominado El Proyecto que ahora se llama Jivino Verde, luego fue trasladadó a la Escuela Fiscal

Rosa Zarate en el Km 8 vía al Auca. Posteriormente José Duarte, le propuso el cambio de la escuela completa en la que laboraba a una escuela unidocente en La Joya de los Sachas, sector de Huamayacu, fue un desafío el tener que trabajar con seis grados a la vez, pero se arriesgó, ahí laboró por diez años. Luego de algunos años de trabajo, le dieron el cambio a la escuela Agoyán, hoy Unidad Educativa.

A la par de la docencia, dentro de su caminar y lucha organizacional, ha sido dirigente de la organización de mujeres en el cantón Joya de los Sachas, dirigente de la Unión Nacional de Educadores (UNE) y secretaria del Fondo de Cesantía del Magisterio Ecuatoriano. Fue fundadora del barrio El Magisterio con el apoyo del departamento de planificación municipal, que ayudó a adquirir terrenos a crédito para los maestros; también ha sido dirigente barrial en el cantón La Joya de los Sachas.

Dorcy se autodefine como una mujer valiente y luchadora, porque le tocó trabajar sola para sacar adelante a sus cinco hijos. Gracias a su carácter y convicción, en ese tiempo logró combinar los roles de madre, profesional y lideresa, pese a las críticas por su condición de mujer. La vida le ha dejado una gran enseñanza, que la mujer puede salir a la palestra, pese a las condiciones sociales y culturales impuestas. Luego de una trayectoria con dificultades, pero llena de éxitos y dedicada al servicio docente en la Unidad Educativa Agoyán, Dorcy se jubiló en 2017, pero su vida al servicio social no termina ahí, con el apoyo de su familia, continúa su labor de activista social. Actualmente es presidenta de la Asociación de Jubilados del cantón La Joya de los Sachas de la provincia de Orellana.

## Género y medioambiente

Dos mujeres, dos generaciones, una lucha por sus causas, tomando en cuenta que la familia, sus valores, sus problemas y dificultades hacen que se fortalezca el liderazgo sin tener en cuenta la edad, así aparecen en el escenario Carmen Samaniego y su hija Dennis Nuñez, historia digna de resaltar. Carmen nace en la ciudad de

Santo Domingo de los Tsáchilas el 25 de octubre de 1972 mientras que Dennis vio la luz el 9 de octubre del 2010, ella con tan solo con 13 años ya hace historia.

Carmen, una mujer separada de su esposo con dos hijos, Jeison de 21 años y Dennis de 13. Ella es originaria de Santo Domingo, emigró con sus padres a la edad de cinco años por lo que se considera amazónica; sus primeros años de estudio los realizó en la escuela Ciudad del Coca, terminando la primaria en la escuela Ciudad de Machala del recinto Huamayacu. Los estudios secundarios cursaron en la Unidad Educativa 12 de febrero; actualmente cursa un tercer nivel en la Universidad Nacional de Educación UNAE. En su momento la falta de instituciones de nivel superior en la región no le permitió continuar y terminar sus estudios.

Cuando era una niña soñaba ser docente, desde que tenía cinco años ella ayudaba a su maestra y le decían la mini profesora y, en toda su trayectoria se ha consagrado a la docencia, ahora aspira que la vida le brinde la oportunidad de terminar su formación profesional. Carmen ejerció la docencia en la escuela Unión Bolivarense que pertenece a la parroquia San Carlos del cantón La Joya de los Sachas. En 2015 fue líder educativa, más la sorpresiva enfermedad el cáncer que le detectaron le obligó a renunciar a su cargo, a partir de ese momento su vida dio un giro radical, estaba sola con sus hijos, se ve obligada a buscar trabajos adicionales, pese a su condición delicada de salud, para cubrir los gastos de la enfermedad.

En ese momento de crisis, recibió el apoyo de la UDAT y la clínica ambiental; informó sobre los efectos de la extracción petrolera e inició su labor como voluntaria para visitar a pacientes con cáncer. El tratamiento para combatir esta enfermedad y la separación de su esposo ha sido muy duro para toda la familia en especial para su hija Denis. Esta situación desesperante, motivó a Denis para emprender una lucha judicial, y junto a seis niñas más pusieron una demanda al Estado para apagar los mecheros petroleros, con el fin de precautelar la salud de la comunidad y evitar la contaminación ambiental. Nos

cuenta Denis que su lucha es por su madre y por todas las personas que habitan en la Amazonía, y manifiesta que es un derecho vivir en un ambiente sano. Ella pide además que viralicen sus publicaciones de las redes sociales para que los jueces emitan un dictamen favorable a su causa.

En este sentido, Rocheleau et al. (2004) proponen superar el patriarcalismo de la ecología política a través de la construcción de la ecología de la libre determinación. Considerando las contribuciones de la ecología cultural feminista, la ecología política, la geografía feminista y la economía política feminista para analizar el género como variable básica que interactúa con otras dimensiones como clase, cambio étnico o cultura, acceso a las condiciones y control de la naturaleza natural. Algunos autores proponen una perspectiva feminista en la ecología política en tres premisas fundamentales: el conocimiento del género, la relación y la responsabilidad ambiental, dependiendo del género y de la política ambiental y de la red de ejecución estructurada.

En una línea de análisis, Agarwal (2004) utiliza el concepto de "ecologismo feminista" para investigar los efectos de la clase y del tipo comprometido por una perspectiva del sur. El autor subraya la base material en la que se utilizan las interacciones entre la sociedad y la naturaleza, las diferencias en los bonos preservan a las mujeres y los hombres con su entorno natural, la división del trabajo y la distribución de bienes raíces y el poder de acuerdo con el género variable, clase/casta y raza (García-Torres, 2017). Denis relata que su realidad es distinta a la de su madre, porque la ideología de aquella época estaba enraizada en la creencia naturalizada de que la mujer debe limitarse a la vida del hogar y solo debe dedicarse a los quehaceres domésticos, en cambio el hombre debía estudiar, trabajar y mantener la familia. La mujer debía "aguantar" cualquier tipo de maltrato. Pese a esta creencia, en su vida constata que el rol que cumple su madre al estar separada de su padre les ha demostrado que cada obstáculo hay

que superarlo, a veces su hijo ha querido dejar de estudiar, pero ella le manifiesta que se sentiría defraudada si deja la universidad.

Ahora mismo Carmen complementa sus ingresos económicos con un trabajo extra, laborando en una tienda porque necesita dinero para sus medicinas. Termina diciendo que en cada mujer hay historias tristes que contar, pero a pesar de todo hay que ser valientes y apoyar a los hijos y más cuando tienen ideales y causas justas para su lucha, considerando que el 70 % de personas enfermas de cáncer son mujeres, razón suficiente para apoyar a su hija y compañeras que lideran este caso con el lema "eliminar los mecheros para encender la vida".

Mujeres cuidando a mujeres empoderadas de la madre tierra con sentido de ecología de ello refiere Davion (1996, citado en Warren 2004) realiza una interesante distinción entre lo que denomina corrientes "ecofeministas" y "ecofemeninas":

> Una perspectiva verdaderamente feminista no puede adoptar lo femenino ni lo masculino sin una posición crítica; de la misma manera, una perspectiva así requiere una crítica de los roles dependientes del género, crítica que debe incluir tanto la feminidad como la masculinidad. Las filosofías que no cumplan estos requisitos se consideran "ecofemeninas", no "ecofeministas". (Davion, 1996, citado en Warren 2004)

Actualmente existen muchas mujeres liderando diversas causas, ellas son apoyadas por hombres idealistas y sensibles con las problemáticas que afectan a las demás personas y que proponen cambios para alcanzar transformaciones positivas en el ejercicio de los derechos de igualdad.

## Poder masculino y múltiples desigualdades

María es una mujer del pueblo shuar, este pueblo ha habitado tradicionalmente en un territorio muy amplio que comprende desde la cordillera de los Andes y el río Pastaza en las provincias de Morona Santiago y Zamora Chinchipe, su idioma es el shuar, pertenecen a

la familia etnolingüística del achuar ecuatoriano y los Huambisas, Achuales, Mainas, Aguarunas del Perú (Dávila, 2006). María Isabel Shiqui nació en la comunidad Ñaopi, en Morona Santiago, el 28 de agosto de 1963. Esta zona tenía serios problemas de acceso, no había carreteras, tal vez por eso sus padres decidieron migrar a Sucúa y luego a Taisha cuando aún era muy pequeña. Su familia era numerosa y la conformaban nueve hermanos; su padre y su madre se habían juntado muy jóvenes, el matrimonio a edades tempranas era una práctica natural.

Como parte del proceso de transición demográfica, desde mediados de la década de 1960 la fecundidad empezó a disminuir en los países latinoamericanos: en un período de 30 años se pasó de una tasa global de fecundidad (TGF) de seis hijos por mujer a una cercana a los 3 hijos. Actualmente, el promedio regional es de 2,2 hijos, hubo una reducción de los niveles de fecundidad de las mujeres indígenas, al menos en los cuatro países con datos disponibles de la ronda censal de 2010. Estas disminuciones fueron más notorias en el Ecuador y México seguida por Panamá y Brasil (Observatorio de Igualdad de Género de Latinoamérica y El Caribe, 2013).

Su madre era una mujer con gran convicción de que sus hijos debían estudiar, especialmente las niñas, razón por la cual a la edad de seis años deciden enviarla a un internado de la comunidad religiosa de las Salesianas, cuando tenía apenas 12 años terminaba la primaria y regresó a casa, luego debía ir a otro internado en Sevilla Don Bosco en Macas a continuar su educación secundaria y ella ya no quería pero su madre insistió porque era mujer y tenía que prepararse para la vida; resignada María siguió con su formación. Cuando tenía 14 años, falleció, apenas había cumplido 28 años, pero se casó muy joven como es costumbre en su pueblo. Esta circunstancia la obligó a abandonar sus estudios por dos años para encargarse de sus hermanos; cuando su padre se volvió a casar, ella pudo retomar sus estudios, terminó el colegio y fue hacer un voluntariado con la orden religiosa. La educación en esta parte de la Amazonía estaba regentada

por órdenes religiosas. En 1894 habían ingresado oficialmente los misioneros salesianos y a través del Vicariato Apostólico de Macas crearon nuevos puestos de misión, dotando de sacerdotes, creando escuelas, iglesias y centros asistenciales. En 1944, las Hijas de María Auxiliadora extienden su servicio con cinco religiosas en un internado para "jivaritas" para niñas y jóvenes de sexo femenino, también se crea un hospital con el nombre de Pío XII (García, 1999).

María Shiqui inició a trabajar como docente bonificada en la Escuela Radiofónica de la Federación Shuar, y continuó sus estudios universitarios a distancia, luego migró a Quito y Guayaquil por temas laborales. En este trajinar se integró en un grupo de de las organizaciones juveniles indígenas y desde este espacio empezó a valorar más su cultura la misma que fue relegada por su formación hispanizada. Luego tuvo la oportunidad de ir a Europa patrocinada por la orden religiosa responsable de su formación, luego regresó y le invitaron a trabajar en Orellana en la Unidad Educativa Yachana Inti, en el Coca, donde le dieron nombramiento definitivo, en esta institución fue vicerrectora por diez años.

A más de ejercer su profesión docente y directiva, al formar parte de la organización de misioneros, le enviaron a realizar un trabajo de asesoría pedagógica en las comunidades, esta acción le ha permitido conocer todos los rincones de Orellana. El Ministerio de Educación, le pidió directamente dirigir la Unidad Educativa Mushuck Ayllu, una entidad intercultural que se ha convertido en un referente como Unidad Educativa del Milenio y, gracias al compromiso de la comunidad y sus organizaciones, han afianzado la identidad cultural, revalorizando ciertos elementos de las diversas culturas como las vestimentas y la lengua.

María Isabel Shiqui una mujer de la nacionalidad shuar, ha sufrido discriminación, primero por ser mujer y por ser indígena, y por el estereotipo machista que está socialmente aceptado. Ella realiza una mirada retrospectiva y se ubica diez años atrás, entonces considera que sus acciones y empoderamiento están contribuyendo

a un cambio positivo, hay de a poco la inclusión igualitaria de mujeres, negras, mestizas y de las nacionalidades en diversos campos laborales y políticos. Cabe destacar que pese a las dificultades María nos cuenta que para estudiar la maestría se vio en la necesidad de sacar un crédito de diez mil dólares, cuyo costo logró cubrirlo gracias a una beca que recibió por ser de la nacionalidad y tener uno de los mejores promedios.

Nos cuenta su anécdota, el día de su graduación en la maestría, en la universidad cambiaron los horarios por lo que llegó tarde y la encargada le hizo entrar rápidamente, justo cuando se disponía a sentarse la llamaron para la incorporación, estaba muy agitada y nerviosa, no sabía qué hacer, en ese momento se acordó de las palabras de su madre que le decía: eres mujer y tienes que prepararte. Piensa María "que uno mismo tiene que hacer el camino y que las puertas se van abriendo, las mujeres indígenas son igual que todas las mujeres y no les hace falta nada, pues tiene capacidad e inteligencia". Más allá de su logros académicos y laborales, María nos cuenta otros eventos que han marcado su vida, circunstancias en las que se ha sentido rechazada y discriminada por ser shuar y por ser mujer. Muchas veces la gente de las nacionalidades le han rechazado, en cambio en otras ocasiones ha sentido que hay personas que quieren utilizarlos con fines políticos partidistas y son llamados despectivamente nativos, pero en el fondo esos eventos la han hecho más fuerte para continuar en la lucha por sus derechos.

La historia de María está íntimamente ligada a la cotidianidad de su pueblo, nos relata que le emociona llegar a su comunidad de Taisha donde viven sus hermanos. En este seno familiar se relaciona con las personas adultas, y con ellos fortalece su idioma, le apasiona que le canten los mayores como cuando era una niña, se pone su vestimenta, va a la chacra a cosechar verde, yuca, van de pesca y prepara la chicha, el tradicional ayampaco, el caldo de cachicambo y el caldo de guanta. Cuando encuentra a nocuash, que son las mujeres mayores ancianas, conversa con ellas, carga la chanquina (canasta que

cargan con cinto en la cabeza), y con los undash que son los hombres mayores, viaja al encuentro con sus antepasados, de sumerge en los cánticos y siente que es cobijada por su energía.

Dentro de la cultura shuar, se menciona que existe aún arraigado machismo, el hombre shuar no se ocupa de tareas como de hacer la chicha, ir a la chacra o cuidar a los hijos, en esta cultura todo depende de la mujer, pues son las educadoras, las que enseñan el idioma, las costumbres, las historias, la mamá es la poseedora de la ciencia y el conocimiento. En el mundo shuar, el papel de la mujer es diferente del mudo mestizo, hay que internarse en sus lógicas culturales para comprender muchos aspectos. Los hombres shuar siempre sienten un poco de celo al ver que una mujer sobresale ya que generalmente la mujer es para atender el hogar y nada más, pero en muchas familias, particularmente en la de María, existe otro pensamiento, está orgullosa de tenerla como mujer preparada y profesional. Una de las cosas que le hubiera gustado es que sus padres le pusieran un nombre propio de su cultura, pues su nombre es de una mestiza que le pusieron por la religión.

Es importante resaltar lo que abiertamente dice la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948): "Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros". El género es una construcción que la sociedad y la cultura imponen a hombres y mujeres por medio de ideas y representaciones que se asignan a cada sexo, que de ningún modo debe ser concebida como una relación de búsqueda de poder sobre el otro. Maria Isabel considera que, en su época estudiantil, acceder a la escolarización fiscomisional era un privilegio, para ella fue una desgracia y una fortuna quedar huérfana de madre, porque recibió mayor atención y sus logros le atribuye a su convicción y empoderamiento, acompañada del recuerdo de los consejos de su madre.

## Discusión

A partir de la Segunda Guerra Mundial, el mundo dio un giro radical en todos sus ámbitos y sus secuelas visibles a través de la guerra fría y en nuestro contexto la revolución cubana, marcaron las tendencias de las políticas públicas de los diversos gobiernos de turno de América Latina. La disputa por el poder económico se mantuvo intacta y uno de los actores que afianzaba sus tentáculos a nivel planetario fue los Estados Unidos. Las estrategias diplomáticas y militares de la potencia del Norte, aplicadas desde la década de 1960 en adelante en los países del Sur, dan cuenta de su preocupación por la denominada seguridad nacional; donde no solo acordaron asistir económicamente a sus vecinos con la creación de la Alianza para el Progreso (ALPRO) para que superen la pobreza y alcancen el desarrollo, sino que también impusieron la llama política dura con gobiernos militares (dictaduras militares), lo que desembocó en el debilitamiento democrático y una consecutiva inestabilidad política y económica hasta nuestros días (Morgenfeld, 2013).

Múltiples acciones se emprendieron desde el siglo XIX, al interior de todos los países independizados, para modernizar sus estados; sin embargo, persistieron los principios y modelos de sociedad construidos durante la colonia. En el caso de Ecuador, los sistemas de hacienda y comercio dieron pasó al surgimiento de las nuevas oligarquías que se mantuvieron en el poder político con nulas injerencias de otros sectores. Estos grupos de poder siempre estuvieron aliados a otros sectores estratégicos que les han servido para perseguir sus fines y legitimar sus acciones, especialmente desde el ámbito social. Uno de los actores claves y que han seguido al pie de la letra los acuerdos establecidos, fue y sigue siendo la iglesia, sea esta católica o evangélica.

Las políticas desarrollistas que se implantaron en América Latina y particularmente en Ecuador, desde la década del 50, ablandaron el terreno para la implantación radical del neoliberalismo, doctrina que se ha opuesto a todas las alternativas de vida que estén fuera del mercado, de lo económico y estrictamente comercial. En

este sentido, la discusión académica dio un giro epistémico, pasa a primer plano de discusión la equidad por la igualdad y la preocupación segmentada de los grupos poblacionales específicos que están en la pobreza y pobreza extrema. La igualdad como valor político y principio ético conlleva el reconocimiento de una paridad ontológica de todos los seres humanos por el simple hecho de su naturaleza; la libertad en cambio representa la oportunidad de elegir la vida por vivir porque es buena y permite a las personas ser reconocidas y valoradas. La diferencia entre igualdad y equidad se radica fundamentalmente en que la primera postula una sociedad de próximos entre sí, en cambio la segunda categoría se ubica en el plano de la distribución material y define los umbrales, los mínimos y ubica a las personas con base en esos bienes (Danani, 2008).

Las políticas del ámbito educativo no escapan a las políticas económicas y de otra índole, más bien están estrechamente relacionadas y en la gran mayoría de Latinoamérica superpuestas. En el Ecuador, desde la colonia la educación y su institucionalidad estaba estratificada y en manos de la iglesia y, durante el siglo XIX no se dieron cambios significativos. En las grandes ciudades, especialmente en Quito se crearon y fortalecieron instituciones de educación superior y educación media o bachillerato. Desde 1862 hasta 1895, la iglesia católica gozó de muchos privilegios gracias al concordato firmado inicialmente en el primer gobierno de García Moreno. Este acuerdo, a más de establecer el dominio monopólico de un credo, restableció la autoridad educativa que habían tenido como iglesia en la colonia, por eso en 1869 los jesuitas fundaron la actual Escuela Politécnica Nacional. Los gobiernos liberales, conservadores y militares que precedieron a García Moreno habían creado varias instituciones educativas que respondían a la ideología del momento.

Con la Revolución Liberal se despertaron nuevas expectativas y se avizoraban cambios sustanciales en todos los campos, considerando la situación anacrónica en la que se encontraba el país luego de haber pasado por muchos gobiernos de ambigua visión nacional.

De hecho, con la constitución de 1906, se apunta a la modernización decidida del país desde un Estado centralista y eficiente. Las políticas educativas del proyecto liberal, en su afán de modernizar y unificar al Estado con una conciencia e identidad propias (Sinardet,1998). Firmes en esta visión de país, se realizaron varios experimentos contratando misiones extranjeras, entre las que se destacan la norteamericana, la española y las alemanas. Bajo el supuesto de que la cultura anglosajona era superior a las demás, las misiones alemanas fueron contratadas consecutivamente en 1913 y 1922 para introducir los principios pedagógicos de Juan Herbart en el tránsito hacia la educación laica, pero el fracaso de este proyecto se evidencia en la negación de la diversidad cultural y el intento de homogeneizar al país a través de la escuela. El resultado de esta intervención fue la segregación social (Terán-Najas, 2018).

Pese al fracaso y segregación social en el que desembocaron las políticas públicas de educación del proyecto liberal, propició una ruptura en lo administrativo de lo público, al poner énfasis en la separación entre el Estado y la iglesia y, sobre todo las oportunidades que se crearon para las mujeres. En cuanto a la educación, las mujeres tenían la posibilidad de acceder a una formación académica laica en los diversos niveles; por ejemplo, varias mujeres accedieron al curso de obstetricia creada en 1899 en la maternidad con el aval de la Universidad Central; así mismo, entre 1904 y 1906, se graduaron 19 mujeres, entre religiosas y laicas como distribuidoras de fármacos. Este camino de acceso a la educación se fue ampliando, por eso en 1909 se graduaron las primeras cuatro mujeres como licenciadas en enfermería y en 1917 empezaron a estudiar diez mujeres enfermería. Cabe mencionar que en 1921 se graduó la primera mujer médica y ella fue Matilde Hidalgo, mujer lojana considerada, además, como la primera mujer bachiller y la primera mujer en ejercer el derecho al sufragio en 1924.

En la esfera laboral, en las oficinas de los telégrafos, las mujeres de clase media tuvieron preferencia para ser contratadas como

administradoras; para las mujeres pobres se creía que es conveniente ejecutar un modelo de educación práctica para que accedan a un trabajo decente, con este fin fue creada en 1913, una escuela-taller en Quito, en este centro se realizaban cursos de cocina, lavado y planchado de ropa, tejido, costura, artes domésticas, cuidado infantil, lectura y matemáticas. Durante este período histórico, muchas mujeres se capacitaron y se formaron en las áreas establecidas por el proyecto liberal, en esta línea se graduaron como profesoras en las entidades normalistas principalmente de Quito, se dice que el 60 % de este grupo de profesionales eran mujeres en los colegios fiscales para mujeres (Clark, 2005).

Sin desmerecer los logros de las políticas educativas liberales, luego de la muerte de su líder, se nota un estancamiento en la visión de país y se alinean a las formas tradicionales de ejercer la política, con los mismos vicios de los conservadores y otros sectores que siempre cuestionaron las alteraciones en el ejercicio del poder. Este estancamiento ideológico revolucionario, visible en la equivocada concepción de superioridad cultural de Europa, propició el fortalecimiento de la educación particular y en el caso de la Amazonía la educación fiscomisional a cargo de diversas órdenes religiosas europeas, las mismas que se han ido consolidando como ejecutoras de las políticas sociales, principalmente de educación y salud.

Las políticas públicas en el área educativa del Ecuador, durante la segunda mitad del siglo XX, estuvieron marcadas por las tendencias desarrollista y neoliberal. Los gobiernos de turno establecieron reformas educativas inconexas, contradictorias y plagadas de interés partidistas, sean estas de carácter populista, nacionalista y segregacionista. Las políticas educativas siempre estuvieron supeditadas al factor económico, por eso en el auge bananero o en la bonanza petrolera, hubo dinero y se ejecutaron varias acciones paliativas para mejorar la infraestructura, el salario de los docentes, en la dotación de material educativo e incluso en la implementación de alimentación y becas; sin embargo, cada mandato o período de

gobierno sepultaba lo ejecutado por sus antecesores e imponían sus propias lógicas basadas en credos y no en las necesidades reales y mucho menos en la ley y los derechos humanos.

En este marco de actuación estatal, las órdenes religiosas masculinas y femeninas que llegaron a Napo y Orellana en el siglo XX, pasaron por algunas etapas, manteniendo sus fines y recibiendo el apoyo directamente de los organismos públicos. En la primera fase, hasta 1950, las misiones religiosas sentaron las bases para una real evangelización, contribuyeron con el diseño urbanístico de las ciudades, construyeron templos, hospitales, hidroeléctricas, granjas agrícolas, talleres de mecánica, carpintería, electricidad y fundaron escuelas y colegios. Después de 1950 hasta finales del siglo XX, fortalecieron las actividades evangelizadoras dentro de los cánones católicos y la actividad educativa, como un eje clave de este proceso y en sintonía con las políticas públicas de turno, profundizaron la educación técnica y la formación de docentes normales y primarios. Hasta el año 2000, dentro de los territorios de Napo, Pastaza y Orellana administraban directa e indirectamente 120 instituciones educativas primarias, 12 colegios y dos institutos superiores.

Mientras el Estado intentaba ser el protagonista y rector de las políticas públicas, la región amazónica se iba configurando como una sociedad desigual e inequitativa. En los discursos del Estado, de las ONG, de los bancos externos y en el discurso de la iglesia, se remarca la "pobreza" como una condición de atraso y perdición y los "pobres" como un problema que se debe eliminar usando los medios que sean necesarios. La educación se la encumbra como el vehículo para lograr las transformaciones sociales y alcanzar el desarrollo deseado; sin embargo, su instrumentalización lo precarizó y en vez de ser un vehículo para alcanzar la verdadera igualdad, contribuyó a la fragmentación social, donde los indígenas, las mujeres y otros grupos históricamente marginados ni siquiera alcanzan los derechos mínimos para vivir con dignidad.

## Conclusiones

Este relato a modo de conclusión no es ajeno a muchas historias que han vivido y viven muchas mujeres de la Amazonía, congrega algunas de las discusiones conceptuales en los cuales ha versado este documento, en especial las condiciones estructurales de vida, además, reúne la importancia de los sistemas de educación propios o locales a partir del punto de vista de los propios actores. Lola Calapucha, nació en el cantón La Joya de los Sachas un 30 de abril de 1978, de padres originarios de la provincia de Napo, agricultores que migraron a Reina del Oriente, siendo la única familia kichwa en esa comunidad por aquellos años. Su niñez transcurrió en la escuela Agoyán, donde debió sortear muchos obstáculos, uno de ellos la distancia, porque al vivir en segunda línea desde la avenida principal, tenía que caminar 4 km junto a sus diez hermanos en la inclemencia del tiempo.

Sus estudios secundarios los cursó en la Unidad Educativa 12 de Febrero, y en estos tiempos, socialmente hablando existía un limitado acceso a estos entornos por parte de las mujeres y más aún de las mujeres indígenas. Posteriormente migró a la ciudad de Riobamba para estudiar en el Instituto ISTRA, donde obtendrá primero el título de técnica en informática y luego la tecnología en contabilidad. Si para estudiar la escuela y el colegio había que superar dificultades económicas y culturales, para ingresar a la universidad la tarea resultaba más fuerte; sin embargo, en esos años se presentó la oportunidad de estudiar en la Universidad UNITA, entidad particular que ofrecía carreras de tercer nivel en algunas áreas, así logró obtener el título de Ingeniería en contabilidad y auditoría.

En 1985, donde aún las comunidades kichwas permanecían aisladas y en el anonimato, la provincia de Orellana fue sacudida por la abrupta colonización de mestizos provenientes de diferentes regiones del país, instaurando la idea de "civilización". De su niñez nos cuenta como anécdota, que cuando caminaban sus zapatos se pegaban al suelo y se debía a la contaminación ambiental provocada por la explotación petrolera. En aquel tiempo parecía un juego y hasta

disfrutaban de esas caminatas, no dimensionaban el daño que se estaba haciendo al ambiente, pues era el petróleo que regaban en las vías.

El pueblo amazónico a partir del boom petrolero sufrió cambios en todos sus aspectos y pese a los ingresos y a los importantes ingresos económicos entre 1972 y 1982 y la recuperación del precio del crudo entre 2004 y 2006, el Estado prefirió pagar la deuda externa antes que invertir en el desarrollo de las provincias y localidades donde se identificaron los pozos del oro negro. Las incipientes migajas que destinaban para ciertas obras de compensación solo generaron división y conflicto al interior de las comunidades; además, la apertura de carreteras permitió el ingreso y asentamiento de otros grupos poblacionales, desencadenando en otras problemáticas que en este trabajo no serán abordadas (El Telégrafo, 2015).

En ese momento la educación no era gratuita completamente por lo que sus padres debían hacer muchos esfuerzos para garantizar que todos los hijos estudien; sin embargo, fueron ellos los que animaban e inspiraban para que estudiaran, por eso de las 5 mujeres, tres son profesionales, una está terminando la universidad y una migró a otro país; de los varones tres son profesionales y dos se dedicaron a trabajar en la finca y son bachilleres. Una vez concluido el bachillerato, Lola tiene la oportunidad de ingresar a trabajar en el Ministerio de Educación en la ciudad de Francisco de Orellana y se asocia a la comunidad Mushuk Aillu, donde es una colaboradora en la parte directiva. En este espacio ha tenido la oportunidad de relacionarse con todo tipo de personas, incluso en la actualidad se encuentra desempeñando un cargo administrativo de dirección: En junio de 2003 ingresó al área contable del Ministerio de Educación y permaneciendo en esa área hasta el 2008.

Luego, desde el 2008 hasta febrero del 2014 ocupó el cargo de jefa administrativa financiera en la Dirección Provincial de Educación Bilingüe de la provincia de Orellana. Debido a la aplicación de las políticas de austeridad y reordenamiento del sistema educativo fueron cerradas las direcciones provinciales de educación, y se abrie-

ron las Direcciones Distritales de Educación, las que fueron creadas en el años 2012 pero en funcionamiento desde el 2014, en ese año fue suprimida su partida y fue desvinculada, en el mes de marzo y abril del mismo año le contrataron directamente de la coordinación zonal 2, para llevar adelante algunos procesos administrativos bajo la modalidad de servicios profesionales.

En mayo le ofrecen la oportunidad de capacitar a nuevos integrantes de la Dirección distrital 22D03 Aguarico y en el mes de junio fue nombrada directora del Distrito 22D03 Aguarico hasta el 16 de octubre del 2017; desde el 17 de octubre del 2017 hasta el 4 de febrero del 2021, pasó a ejercer el mismo cargo en el cantón Joya de los Sachas, teniendo la oportunidad de compartir con la gente de su tierra natal, trabajando con la comunidad educativa desde sus contextos en todo el territorio. Desde el 5 de febrero fue trasladada a la Dirección Distrital de Francisco de Orellana para ser Directora Distrital en esta jurisdicción, en resumen, lleva 17 años como servidora pública y ocupando cargos directivos, que por lo general eran asumidos por hombres colonos.

Según Lola:

> …el campo laboral, especialmente en el ámbito público, es un nuevo espacio para profesionales formados académicamente, pero principalmente ha contribuido a fortalecer el rol de la mujer amazónica, sustentada en tres ámbitos: la maloquera, la chagrera y madrina de aprendices; la maloquera era considera como representante de la madre tierra, que estaba sustentada en la naturaleza, humanidad y prácticas ancestrales, tradicionales, la soberanía alimentaria y territorio. La mujer ha sido considerada desde el pensar comunitario la máxima líder o capitana de su grupo étnico. La chagrera, se la consideraba dueña de la comida o madre de la semilla, por lo que es curada para el trabajo en su chacra donde las mujeres cultivan, cuidan, conservan y mantienen la chacra y cuidan la semilla. Madrina de aprendices es una mujer especialmente curada para acompañar a los hombres durante los rituales sagrados de Yuruparí.

Yuruparí es la única mujer que puede entrar durante el ritual a la maloca y estar cerca de los hombres y solo ella puede tocar la cacería y la comida que los alimentará (Gaia Amazonas, 2019).

Desde este principio, Lola en el sentido de lucha, ha trascendido en estos tres ámbitos en tanto y en cuanto los espacios de acción desde sus inicios le han permitido diversificar sus conocimientos, siempre pensando en que se podría hacer algo por los demás para mejorar la situación y cual semilla sembrada le nace una ideología en 2004, reunió a sus familiares para proponerles la creación de una asociación, una organización comunitaria. Al ser Kichwas, les ofreció su apoyo profesional para la gestión, lo cual fue bien acogido, motivando a dos moradores a donar media hectárea cada uno, posteriormente se concentran en mingas para limpiar el terreno y construir una choza y así se conformó una asociación.

Inicialmente esta asociación se llamaba San Francisco de Sachas porque agrupó a 15 personas y se dieron cuenta que la mayoría se llamaba Francisco y por ello el nombre, luego para resaltar la nacionalidad deciden nombrarla San Francisco de Kichwas La Joya de los Sachas. Con este nombre lograron sacar la personería jurídica a través del MIES, luego continuó en la gestión para la construcción de vías y crear la institución educativa que hoy se llama Juan Calapucha y tienen una cancha, un comedor escolar, una casa comunal, energía eléctrica y servicio de agua potable. La comunidad tiene sus propios dirigentes, pero Lola sigue siendo socia activa y se siente orgullosa. Como signo de agradecimiento, la comunidad cada año la invita en el aniversario y leen su historia como fundadora.

El derecho a la educación es una herramienta clave para lograr un cambio social y alcanzar el desarrollo igualitario basado en la solidaridad y el respeto de la diversidad cultural. El Estado es el garante directo y el responsable de la implementación de políticas públicas para el cumplimiento de este derecho en todos los espacios sin ninguna restricción por razones socioeconómicas, políticas, religiosas o de género. (Observatorio de Igualdad de Género de Latinoamérica

y El Caribe, 2013). Lola Calapucha menciona que "el acceso a las oportunidades de formación académica ha sido fruto de la aplicación de las políticas públicas que partan de necesidades locales"; sin embargo, las limitaciones que encontró a lo largo de su vida personal y profesional se han revertido en posibilidades gracias a su empoderamiento como mujer kichwa. Esta estrategia le ha permitido tener una visión de la educación desde adentro. La experiencia e historia de vida de Lola se une a la historia de muchas mujeres que luchan desde otras esferas, donde se conjugan sueños y esperanzas.

La UNESCO (2010) señaló que la transición de una escuela primaria a la escuela secundaria es difícil para muchos estudiantes. Algunos de los obstáculos en los que se encuentran en la escuela primaria generalmente se amplifican en la escuela secundaria, el costo de la enseñanza, la distancia de la dirección a la escuela, la necesidad de trabajar; en el caso de los jóvenes, los obstáculos socioeconómicos, culturales y los estereotipos de género profundamente arraigados en las familias. Bajo este panorama, la desigualdad, la estigmatización y la discriminación, la desigualdad entre los sexos, el origen étnico, el lenguaje, la discapacidad limitan el progreso de la educación para todos (Universidad ICESI, 2016). Por tanto, se requiere de nuevos abordajes en la construcción de políticas educativas que partan de los contextos y la voz de los propios actores sociales.

## Referencias bibliográficas

Acuerdo Ministerial 463. Por la cual se crean las regionales de Educación Intercultural Bilingüe. 25 de abril del 2006. Registro oficial 257. https://n9.cl/w4jcr

Altmann, P. (2013). Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del

Ecuador. *Revista Antropología cuadernos de investigación*, (12), 105-121. https://n9.cl/r0hqk

Arcos, C. (2008). Política pública y reforma educativa en el Ecuador. En C. Arcos y B.

Espinosa (Coord.), *Desafíos de la educación en el Ecuador: calidad y equidad* (pp. 29-63). FLACSO, Sede Ecuador.

Ayala, E. (2008). *Resumen de Historia del Ecuador.* Corporación Editora Nacional. https://bit.ly/3itlO5C

Barela, L., García, L. y Miguez, M. (2009). *Algunos apuntes sobre historia oral y como abordarla.* Dirección General Patrimonio e Instituto Histórico. https://bit.ly/3woOvZW

Cabodevilla, M. (2016). *Los Huaorani en la historia de los pueblos de Oriente.* CICAME.

Carmen, M., Castillo, A., Müller, B. e Ybañez, G. (2014). La Historia de Vida como instrumento de aprendizaje del Trabajo Social. https://n9.cl/41ik5

Clark, K. (2005). Feminismos estéticos y antiestéticos en el Ecuador de principios del siglo XX: un análisis de género y generaciones. *Procesos: Revista Ecuatoriana De Historia, 1*(22), 85-105. https://doi.org/10.29078/rp.v1i22.229

Cruz, J. y García-Horta, J. (2016). Igualdad, equidad de género y feminismo, una mirada histórica a la conquista de los derechos de las mujeres. *Revista CS*, (18),107-158. https://bit.ly/3IqhEWT

Danani, C. (2008). América Latina luego del mito del progreso neoliberal: las políticas sociales y el problema de la desigualdad. *Ciências Sociais Unisinos, 44*(1), 39-48. https://bit.ly/36djDAR

El Telégrafo (2015, marzo 16). Con el "boom petrolero" (1972-1982) inició el endeudamiento externo (p. 3). https://n9.cl/qtzwk

Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista mexicana de sociología, 50*(3), 3-20. https://bit.ly/3L5FskJ

Flores, J. A. (2014). *Pedagogía y colonialidad en la Amazonía ecuatoriana.* [Tésis de grado. Universidad Católica del Ecuador]. Repositorio PUCE. https://n9.cl/xj1zl

Furstenberg, C. (2015). La empatía a la luz de la fenomenología: perspectivas en el contexto del cuidado. *Revista Latinoamericana de Bioética, 2*(29), 26-41. https://bit.ly/36g0tdE

Gaia Amazonas (2019, agosto 30). Los roles tradicionales de las mujeres indígenas Amazónicas. https://n9.cl/3vy2c

Galeana, P. (2012). *Historia comparada de las mujeres en las Américas. Historia comparada de las mujeres en las Américas.* Instituto Panamericano de Geografía e Historia-UNAM.

Garcés, A. (2006). *Relaciones de género en la Amazonía Ecuatoriana.* Editorial Abya-Yala. https://bit.ly/3Naxf0s

García-Torres, M. (2017). *Petróleo, ecología política y feminismo. Una lectura sobre la articulación de Mujeres Amazónicas* [Tesis de Maestría]. Repositorio FLACSO. https://bit.ly/3L1bI8x

García, L. (1999). *Historia de las misiones en la Amazonía Ecuatoriana.* Editorial Abya- https://bit.ly/37ODMO7

Gómez de la Torre, S., Anda, S. y Bedoya Garland, E. (2017). Procesos políticos y estructurales de la deforestación en la Amazonía: el caso de Tena, Ecuador (2014). *Espacio y Desarrollo, (29)*, 7-36. https://doi.org/10.18800/espacioydesarrollo.201701.001

Guardia, S. (2013). Historia de la mujer: Revisión historiográfica y tendencias. Un acercamiento a la historia de las mujeres. En J. Andreo y Gaurdia, S. (Eds.), *Historia de las mujeres en América Latina* (pp. 363-381). CEMHAL.

Illichachi, J. (2015). La Educación Intercultural Bilingüe como proyecto epistémico de los movimientos indígenas en el Ecuador. *Sophia*, (18), 211-229. https://bit.ly/37ODMO7

López, A., Espíndola, F., Calles, J. y Ulloa, J. (2013). *Atlas "Amazonía Ecuatoriana Bajo Presión"*. EcoCiencia. https://n9.cl/kn1no

Luna, M. (2014). *Las políticas educativas en el Ecuador, 1950-2010: las acciones del Estado y las iniciativas de la sociedad* [Tesis doctoral, Universidad Nacional a Distancia de España]. Repositorio institucional Departamento de Historia de la Educación y Educación Comparada. https://bit.ly/3u7FzoY

Meyer, E., y de Bonfil, A. (1971). La historia oral. Origen, metodología, desarrollo y perspectivas. *Historia mexicana, 21*(2), 372-387. https://bit.ly/3IqmK5t

Morgenfeld, L. A. (2013). *Desarrollismo, alianza para el progreso y revolución cubana* (Tesis Doctoral, Facultad de Ciencias Económicas. Universidad de Buenos Aires). https://bit.ly/3CYs6DP

Observatorio de Igualdad de Género de Latinoamérica y El Caribe. (2013). *Mujeres Indígenas en América Latina.: dinámicas demográficas y sociales en el marco de los derechos humanos.* Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE), División de Población y División de Asuntos de Género de la CEPAL. https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/4100/1/S2013792_es.pdf

Palacios, P. (2005). Construyendo la diferencia en la diferencia: mujeres indígenas y democracia plurinacional. *Pueblos indígenas, estado y democracia* (pp. 311-339). CLACSO.

Paz y Miño, J. (2010). Caudillos y populismos en el Ecuador. *Polémika, 1(*3). https://bit.ly/3ttRoa1 https://revistas.usfq.edu.ec/index.php/polemika/article/view/339

Pineau, P., Dussel, I. y Caruso, M. (2001). ¿Por qué triunfó la escuela?, o la modernidad *dijo: "Esto es educación", y la escuela respondió: "yo me ocupo". La escuela como máquina de educar. Tres escritos sobre un proyecto de la modernidad*, https://n9.cl/uxa3

Ramírez, R., Manosalvas, M. y Cárdenas, O. (2019). Estereotipos de género y su impacto en la educación de la mujer en Latinoamérica y el Ecuador. *Revista Espacios, 40(41)*. https://bit.ly/36gnTQ7

Sánchez, J. A. (2011). *El proceso organizativo afroecuatoriano 1979-2009.* FLACSO Sede Ecuador. https://bit.ly/3tsY6x1

Sinardet, E. (1998). La pedagogía al servicio de un proyecto político: El Herbartismo y el liberalismo en el Ecuador (1895-1825). *Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia, 1*(13), 25-41. https://doi.org/10.29078/rp.v1i13.330

Socolow, S. M. (2016). *Las mujeres en la América Latina colonial.* Prometeo Libros.

Terán-Najas, R. (2018). La cuestión de la regeneración de raza en el discurso educativo del laicismo. *Revista Andina de Educación, 1*(1) 35-38. https://bit.ly/3qqqCx9

# Las Cartas Pastorales de monseñor Romero en su contexto histórico

Héctor Raúl Grenni
Universidad Don Bosco, El Salvador
hector.grenni@udb.edu.sv
https://orcid.org/0000-0003-2564-0229

## Introducción

Oscar Arnulfo Romero fue sacerdote y obispo en uno de los periodos más conflictivos de la historia del país. Por ello, relatar su historia, y detenerse en la evolución de su pensamiento es tarea compleja, si se tienen en cuenta los muchos condicionamientos de esos tiempos. Por ello:

> Trazar un recorrido por la vida de Óscar Arnulfo Romero supone adentrarse en uno de los periodos más convulsos de la historia de su país, El Salvador, y de toda América Latina. (Aracil Varón, s/f)

De hecho, entre 1944 y 1980, entre su regreso al país de sus estudios en Italia y su asesinato, fueron años de una gran intensidad histórica en El Salvador y en toda América Central.

> La historia del salvadoreño Óscar Arnulfo Romero, más conocido como monseñor Romero, es la de la defensa de la paz, la solidaridad y los derechos humanos. (Montobbio, 2015)

Los años de la segunda mitad del siglo XX en América Latina fueron años intensos. Después de la consolidación del régimen revolucionario cubano en 1959, y recibidas las propuestas de los documentos del Segundo Concilio Vaticano en la Iglesia católica, tuvo lugar la segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM-Consejo Episcopal Latinoamericano), en 1968 en Medellín, Colombia.[1] Estos documentos no dejaron de ejercer profunda influencia en los movimientos populares revolucionarios de la región y en diversos sectores progresistas de la Iglesia de América Latina; fueron los tiempos de las numerosas prácticas de las comunidades eclesiales de base. Ya desde mediados de la década de los años 70 la región vio un fuerte incremento de la actividad de los movimientos revolucionarios de distintas tendencias, algunos de ellos de gran aceptación popular. Esto se dio coincidiendo con una fuerte presencia de Estados Unidos en la región, manifestada, principalmente,[2] en el bloqueo a la experiencia cubana y en la intervención en numerosos estados de la región.[3]

El sacerdote Romero, un agudo observador de la realidad, que, sin alejarse de sus relaciones con terratenientes de la zona, comenzaba a acercarse a los sectores más pobres de la sociedad en la que vivía, no podía permanecer ajeno a estos acontecimientos, si bien no hay en sus escritos alusiones a estas situaciones. Óscar Arnulfo Romero, estu-

---

1 El Documento de Medellín concretó las ideas del Concilio Vaticano segundo, adaptándolas a la región latinoamericana. Algunos de sus conceptos, como el de que "la paz es obra de la justicia", o el de "educación liberadora", tuvieron amplia aceptación en sectores populares progresistas y fueron adoptados por movimientos revolucionarios que habían elegido la violencia como camino hacia el cambio social.

2 "[...] cuyos intereses en la zona eran mucho más económicos que humanitarios" (Aracil Barón, s/f). https://bit.ly/352CbDn

3 "Desde la segunda guerra mundial hasta la década de 1970, la relación entre Estados Unidos y Latinoamérica estuvo determinada por la presunción hegemónica de EEUU: es decir, la idea de que este país tenía el derecho de insistir en la solidaridad —por no decir la sumisión— política, ideológica, diplomática y económica de todo el hemisferio occidental" (Lowental, 2006).

diante y graduado en la Italia de Benito Mussolini, en plena Segunda Guerra Mundial, volvió a su tierra en 1944,[4] ya Licenciado en Teología por la Universidad Gregoriana de Roma, Italia. Había nacido en 1919, en el Oriente del país, y en sus primeros años, en tiempos que la dinastía de los Meléndez Quiñones gobernaba el país, este vivió momentos de relativa prosperidad económica por la exportación del café, si bien la riqueza que ello producía no llegaba hasta los sectores marginados. Y tenía 13 años cuando la revuelta campesina de 1932 en el Occidente del país terminaba en matanza, y una feroz represión[5] perseguía ferozmente los resabios de la cultura nahua pipil. Se iniciaba la dictadura del general Maximiliano Hernández Martínez, que duraría hasta 1944. Tampoco aquí hemos encontrado alusiones en los escritos de Romero. En 1931 entraba en el Seminario menor de San Miguel, y en 1937 entraba por pocos meses en el Seminario Mayor de San Salvador. Estuvo allí solamente siete meses, ya que en ese mismo año partió hacia Roma para estudiar Teología.

Regresó al país en enero de 1944. Pocos meses después, el 9 de mayo de 1944, una "huelga de brazos caídos" que paralizó el país ponía fin a la dictadura del general Maximiliano Hernández Martínez.[6] Poco después, el 21 de octubre, un golpe militar derrocaba al presi-

4 Por ejemplo, intervenciones en Puerto Rico en 1950, en Guatemala en 1954, el intento de invasión a Cuba en 1961, en Panamá en 1964, en República Dominicana en 1965, en Bolivia en 1967, en Chile en 1973, mencionando solo algunas de esas intervenciones, muchas de las cuales tuvieron como consecuencia golpes de estado, como el de 1973 en Chile.

5 "...cuando aquella conflagración mundial casi llegaba a su final, logra salir de Italia a bordo del barco «Orazio» y para el 11 de enero de 1944, se encontraba en su natal ciudad Barrios en donde celebró su primera misa solemne". Universidad Monseñor Oscar Arnulfo Romero, monseñor Óscar Arnulfo Romero-biografía, en https://bit.ly/3L1GsGs

6 "...aquellos que tal vez son los causantes de tantas injusticias y violencias, a aquellos que han hecho llorar a tantos hogares, a aquellos que se mancharon de sangre con tantos asesinatos, a aquellos que tienen sus manos manchadas de torturas, a aquellos que han encallecido su conciencia, que no les duele ver bajo sus botas a un hombre humillado, sufriendo, tal vez ya para morir" (Romero, 2008, homilía del 24.09. 1978, p. 207).

dente de facto general Menéndez, asumía el coronel Aguirre y Salinas, que llamó a elecciones, por las que llegó al poder al general Castaneda Castro. En 1948 un nuevo golpe militar derrocaba al presidente, y asumía el poder político una Junta Cívico militar, que redactó una nueva Constitución en 1950 y llamó a nuevas elecciones, las que llevaron al poder al coronel Osorio primero, y luego al teniente coronel José María Lemus. En 1960, cuando el sacerdote Romero era párroco de la catedral de San Miguel, también Lemus fue derrocado por un golpe militar en octubre de 1960, y un nuevo golpe de estado en enero de 1961 llevaba al poder al coronel Rivera. En 1967 llegaba al poder el general Sánchez Hernández, que llevó al país a la guerra contra Honduras en 1969. Y en 1972 el coronel Molina, y luego en 1977 el general Romero, llegaban al poder político, con el peso de clamorosos fraudes electorales. En todos estos años el sacerdote Romero desarrollaba una intensa actividad en la diócesis de San Miguel.

Ya desde la década de los años 60, en El Salvador, una creciente toma de conciencia de las clases populares, tanto en las zonas urbanas como en el campo, fue poco a poco marcando el ritmo de las exigencias y de los cuestionamientos del sistema. Ya en la década de los años 70 esta toma de conciencia se concretó en organización, reclamos, protestas, manifestaciones, militancia… A lo que mucho contribuyeron las comunidades eclesiales de base, y en menor medida, el Partido Demócrata Cristiano y la naciente juventud de clase media que podía acceder a la Universidad.

> Y se inició la huelga de mayo. Y los estudiantes universitarios… y los colegios particulares… y las escuelas oficiales se fueron a la huelga. Y se fue a la huelga el comercio… luego las fábricas, toda la industria se fue a la huelga, después lo hicieron los empleados bancarios, los hospitales y las generosas mujeres de los mercados… Y se paralizó el servicio de ferrocarriles, el servicio de buses urbanos y luego el interurbano… y se fueron a la huelga todos los empleados públicos del país… (Ayala, en https://bit.ly/3ixnOK8)

Las clases que disfrutaban de un reparto desigual de la riqueza se opusieron al cuestionamiento de sus privilegios, y las organizacio-

nes populares fueron fuertemente reprimidas por las fuerzas armadas, lo que llevó a una crisis institucional generalizada hacia fines de la década. En 1977, monseñor Romero era nombrado arzobispo de San Salvador, y este contexto no dejó de influir en su pensamiento, en sus actividades, en sus opciones y en su predicación. Sus Cartas Pastorales son una prueba fehaciente de ello.

Monseñor Romero escribió cinco Cartas Pastorales en sus cuatro años y medio como obispo titular de Santiago de María o como arzobispo de San Salvador: desde fines de 1974, fecha en que llegó a la provinciana ciudad de Santiago de María —que en ese entonces contaba con 12 000 habitantes— y marzo de 1980, en que fue asesinado, ya como arzobispo de San Salvador. En los tres últimos años Romero escribió cuatro Cartas Pastorales, en las que trató los problemas que afectaban al pueblo, la violencia, las organizaciones populares, la injusticia social, la represión… Esto pone en evidencia su preocupación por la realidad social y la influencia del arzobispo en el contexto, quizá ocultas en su Carta Pastoral de Santiago de María. Y sin duda, pone en evidencia, también, la influencia del contexto en el arzobispo.

Las Cartas Pastorales de monseñor Romero no se encuentran fácilmente en versión digital. Generalmente se las encuentra en forma parcial y con numerosas interpretaciones. Hay una buena versión de las Cartas Pastorales de Romero cuando fue arzobispo de San Salvador, *Recopilación de Cartas Pastorales de monseñor Óscar A. Romero*, en edición del Arzobispado de San Salvador, editada en forma de seis breves volúmenes. Cinco de ellos corresponden a la Carta Pastoral como obispo de Santiago de María y a las cuatro Cartas Pastorales como arzobispo de San Salvador. Y el sexto corresponde a los dos discursos de Romero cuando le fuera conferido el Doctorado Honoris Causa por la Universidad de Georgetown, el 14 de febrero de 1978, y por la Universidad de Lovaina, el 4 de febrero de 1980. La publicación es de 2019.

El estudio de las cinco Cartas Pastorales, escritas entre mayo de 1975 y agosto de 1979 en San Salvador, revela la evolución de su pensamiento. A los efectos del presente estudio, llamaremos Carta Pastoral de Santiago de María a la Carta Pastoral, escrita, precisamente, cuando fue obispo de esa ciudad. Y Primera, Segunda, Tercera y Cuarta Carta Pastoral a las escritas siendo arzobispo de San Salvador, entre 1977 y 1980.

## Las Cartas Pastorales de monseñor Romero en su contexto histórico

### *La Carta Pastoral de Santiago de María: "El Espíritu Santo en la Iglesia"*

Romero escribió su primera Carta Pastoral cuando llegó al obispado de Santiago de María el 18 de mayo de 1975.[7] Había llegado a su diócesis en diciembre de 1974, y en mayo, seis meses después, hacía pública su primera Carta Pastoral. Llegaba como un obispo más dado a las componendas que a los enfrentamientos, cercano a los terratenientes y dado a la oración y a la reflexión. La Carta fue su "carta de presentación" como obispo ante la feligresía de su diócesis, y revela un obispo preocupado por las relaciones jerárquicas al interior de la Iglesia, por el desarrollo de "nuestra gente" y por la divulgación de interpretaciones equivocadas de los documentos del CELAM. De hecho, varios pasajes de la carta 'denuncian' las interpretaciones erradas del documento. El año 1975 fue marcado por acontecimientos que incidieron profundamente en el país, y prepararon los procesos que llevaron a la crisis generalizada del año 1979. La magnitud de la represión indicaba claramente la magnitud de la crisis: el país se acercaba irremediablemente a la guerra civil. La incapacidad de contener a las fuerzas armadas por parte del presidente

---

7 La Universidad de El Salvador fue fundada en 1841, y hasta 1965 fue la única universidad del país.

Romero, o, más aún, su permisividad, exigían elocuentemente una solución que no podía hacerse esperar.

Hasta 1975, la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) solo había tenido dos reuniones generales: la de Río de Janeiro de 1955, y la de Medellín de 1968. Ambas reuniones generales dieron lugar a sendos documentos: el documento de Río de Janeiro de 1955 y el de Medellín de 1968. Si bien el primero pasó inadvertido, el segundo indicaba cambios profundos en la vida de la Iglesia católica. Conceptos como "educación liberadora" (Romero, 1975) y "la paz es obra de la justicia" (Documento de Medellín, Conclusiones, p. IV), no pasaron desapercibidos en un continente latinoamericano que experimentaba una profunda efervescencia social y política en esos tiempos (Documento de Medellín, Conclusiones, p. II). De hecho, algunos conceptos del documento fueron tomados como lemas por movimientos populares que elegían la violencia como el único camino posible hacia la construcción de una sociedad sin injusticias.

Esta primera Carta Pastoral de monseñor Romero, titulada "El Espíritu Santo en la Iglesia", fue publicada en mayo de 1975. En ella hacía hincapié en una visión jerárquica de la Iglesia,[8] visión que mantendría incluso cuando estaba en San Salvador, si bien en ese entonces no haría tanto hincapié en ello como en esta Carta. La Iglesia "una institución visible de hombres jerárquicamente constituidos, mediante la cual Cristo comunica su verdad y su gracia. Comunión jerárquica. Comunión de la verdad. Comunión de la gracia" (Romero, 1975). Sin embargo, Romero hablaba ya de la capacidad de reflexión de "nuestra gente", concepto al que volverá frecuentemente

8 Hacia fines de la década de los años 60 se dieron profundos cambios en diversas partes del mundo: la "primavera de Praga", la revolución cultural china, el "mayo francés", las revueltas universitarias y obreras de México y Córdoba, y un clima general de cuestionamientos y revueltas populares en América Latina, que implicaron cambios en todos los ámbitos, desde la cultura a la política y la economía. Una de estas manifestaciones de cambios profundos fue, precisamente, el Documento de Medellín del CELAM, que propuso reformas profundas dentro de la Iglesia Católica latinoamericana.

cuando llegue a San Salvador como arzobispo en 1977, y que repetirá en sus homilías, especialmente desde 1978 en adelante, y en su Tercera Carta Pastoral de agosto de 1978. Aquí Romero menciona el crecimiento del pueblo en la comprensión de la realidad, y defiende el derecho de organización de las clases trabajadoras urbanas y rurales.

Pero conviene, sin embargo, destacar aquí dos conceptos de esta Carta Pastoral. El primero es la alusión a la injusta desigualdad social, económica y política "en que viven nuestros hermanos". El segundo, el concepto a destacar es referido a la falsedad de la ilusión de construir un "paraíso en esta tierra". Volverá sobre ambos conceptos muchas veces entre los años 1977 y 1980, especialmente en su Segunda Carta Pastoral, de agosto de 1977 y en su Tercera Carta Pastoral, un año más tarde, en agosto de 1978. Es necesario, además, mencionar el intento de Romero —una persona "retraída y más dada a la meditación" que a las actividades sociales— de acercarse a los sectores marginados, como se puede ver de las alusiones a "nuestra gente" y a "nuestros hermanos", citadas arriba.

### *Las Cartas Pastorales del arzobispo*

Óscar Arnulfo Romero Galdámez fue nombrado arzobispo de San Salvador en febrero de 1977. Su Primera Carta Pastoral estaba fechada el 10 de abril de 1977, a los pocos días de haber asumido su trabajo en San Salvador, y fue, también aquí, su "carta de presentación" como nuevo arzobispo. Se tituló "Iglesia de la Pascua". Esta carta, junto a la ceremonia de asunción como arzobispo de la capital San Salvador, sencilla y sin representantes del gobierno, fue muy bien vista por los sectores de la Iglesia que estaban próximos a las clases más necesitadas.

La Segunda Carta Pastoral se tituló "La Iglesia, Cuerpo de Cristo en la Historia", y tiene fecha del 6 de agosto de 1977. Trata principalmente acerca de la misión de la Iglesia en la historia. Esta

carta resume el pensamiento de Romero sobre la Historia, y pretende dar "una palabra de fe y esperanza", como dice en su presentación.

La Tercera Carta Pastoral, quizá la más conocida, fue presentada junto con monseñor Rivera Damas, obispo en ese entonces de Santiago de María. Se titula "La Iglesia y las organizaciones políticas populares", y está fechada el 6 de agosto de 1978. Afronta dos cuestiones álgidas en ese momento: la relación de la Iglesia con las numerosas organizaciones políticas populares, y la violencia. Sobre este último tema, serán muy esclarecedores sus conceptos tipificando la violencia en el país, a partir de conceptos del documento de Medellín. Esta Carta Pastoral, los temas afrontados y la forma de hacerlo, le valieron la crítica generalizada de los sectores que detentaban el poder social, económico y político del país, e inclusive de algunos sectores de la jerarquía de la Iglesia que continuaban ligados a las viejas estructuras y al poder político. En cambio, fue muy bien recibida en sectores de la Iglesia comprometidos con las clases marginadas y a nivel internacional. La incitación para organizarse hecha a los sectores populares que se podía leer en esta Carta Pastoral (Romero, 1975, p. 5) fue ratificada más tarde, en diversas ocasiones y despertó la inquietud de la oligarquía.

La Cuarta Carta Pastoral, titulada "Misión de la Iglesia en Medio a la Crisis que Vive el País", del 6 de agosto de 1979, afronta cuestiones centradas en la crisis política y social generalizada, cada vez más acentuada en esos tiempos. Es necesario leer las Cartas Pastorales de monseñor Romero en su contexto para comprenderlas. El arzobispo fue un hombre de su tiempo, y como tal escribió, vivió y cumplió con su tarea. La historia cotidiana es el marco de esa tarea, y de estas Cartas que analizamos. El de agosto de 1978, en un marco de violencia generalizada, de intensa militancia de los movimientos populares y de una feroz represión por parte de las fuerzas de seguridad del estado, decía:

> También hermanos, al tratar el problema de la violencia, es triste presentar el espectáculo que hoy tenemos que ofrecer al Divino Salvador

> del Mundo. Un cuadro de sangre, de desolación, de angustia; y por eso reafirmamos ante el Divino Salvador del Mundo y a la faz de la Patria con toda la fuerza de nuestra fe, que creemos en la fecundidad de la paz que es nuestro ideal cristiano. No a la violencia, sí a la paz. Pero al mismo tiempo analizamos, con la moral tradicional de la Iglesia, el problema de la violencia. No es tan simple, hay matices que distinguen violencia institucionalizada: Aquella que ha hecho ya del modo de vivir una opresión para la mayoría. Se habla también de una violencia represiva del Estado, que mantiene a fuerza de armas una paz que no es la verdadera paz. Se habla también de una violencia revolucionaria: Aquella que el Papa llamaba "las tentaciones de la subversión" y es cuando un pueblo oprimido trata de levantarse a esa libertad a la que está llamado. Hay también una violencia espontánea: Cuando surge un atropello a la justicia en una institución, en una fábrica, espontáneamente lo que el hombre lleva de agresivo, surge en una violencia que no es organizada, pero que espontáneamente responde a una naturaleza. Y hay una defensa, mejor dicho, una violencia que se llama legítima defensa, cuando a un inocente lo atropellan y él tiene que defender su vida o sus bienes.La esperanza que promueve nuestra iglesia no es ingenua ni pasiva; es más bien, una convocatoria a la gran mayoría de la gente, a los pobres, para que asuman su propia responsabilidad, para que eleven su conciencia, para que en un país que está legalmente o prácticamente prohibido hacerlo se pongan a organizarse… la liberación llegará sólo cuando los pobres sean los protagonistas de su propia lucha y liberación y la controlen. (Romero, 2008, homilía del 06.08.1978)

Los últimos años de Romero son los de mayor incidencia en el conflictivo quehacer nacional. Como "actor principal" de su tiempo, "para seguirlo o para perseguirlo", los distintos estamentos sociales y políticos hicieron referencia constante a "Monseñor": la oligarquía y el ejército, el gobierno y las fuerzas armadas, los movimientos populares y la guerrilla, las universidades, los trabajadores del campo y de la ciudad, las madres de jóvenes desaparecidos, las viudas, los religiosos, los soldados. La situación de temor y desconcierto que afectaba sobre todo a las clases marginadas no dejó de impactar en el arzobispo, que mencionó esta situación muchas veces en su Diario. Aquí citamos una de esas menciones.

> SÁBADO, 7 de julio de 1979. En mi residencia me esperaban una madre afligida, junto con la esposa de su hijo, estudiante de quinto año de Medicina que ha desaparecido. Me hizo todas sus confidencias y comprendí lo inmenso de su dolor y le prometí hacer lo que estuviera a mi alcance; más que todo, animándola a no perder su confianza y a confiar mucho en su oración. Mañana en la misa mencionaré este caso como una nueva injusticia que se comete.[9]

Es necesario destacar aquí dos intervenciones de Romero en los últimos meses de su vida: su carta pública al presidente de Estados Unidos pidiéndole que no reanude la ayuda militar a las fuerzas armadas de El Salvador, en febrero de 1980; y su mensaje a los miembros de las fuerzas armadas con la incitación a la desobediencia ante la orden de matar, el domingo 23 de marzo de ese mismo año. El lunes 24 de marzo, por la tarde fue asesinado en el transcurso de una misa.

## Primera Carta Pastoral: "Iglesia de la Pascua", 10 de abril de 1977

La Primera Carta Pastoral de Romero en San Salvador, titulada "Iglesia de la Pascua", fue dada a conocer en abril de 1977, poco después de su llegada a la capital del país. Se trata de su Primera Carta Pastoral como arzobispo de San Salvador. Romero presentó esta su primera Carta Pastoral como arzobispo como "una profesión de fe". Y repetiría este concepto dos años y medio después, en su Cuarta Carta:

> Además de ser mi carta de presentación, fue una profesión de fe y confianza en el Espíritu del Señor que construye y anima, que da unidad y progreso a la Iglesia, aun cuando cambian los elementos humanos que la componen y la dirigen; quise expresar en su título, Iglesia de la Pascua, las circunstancias litúrgicas y reales de la Cuaresma, Pasión y Pascua que marcaron aquella "hora de relevo" (Romero, 1989). [10]

---

9 Esperanzas de redención y de coronación de gloria, Día del Salvador del Mundo, homilía de monseñor Romero en la misa del 06.08.1978. En: https://bit.ly/3JxtBvr

10 En: https://bit.ly/3ioR7Pj

La Carta comienza con una doble referencia: primeramente, una referencia al contexto de la historia de la Iglesia en San Salvador; luego, una referencia a la historia nacional. Estas referencias se dirigen al comienzo de las actividades de Romero en San Salvador, al asesinato de Rutilio Grande y a la historia de la arquidiócesis. Luego de estas referencias, la Carta presenta una breve reflexión desde el ámbito religioso: los conceptos de que Dios "construye la Iglesia en el tiempo", y que "salva a todos los pueblos desde su propia historia", no habían sido expuestos antes por los predecesores de Romero. No despertaron todavía recelos en la oligarquía salvadoreña, que probablemente no veía las consecuencias de estas ideas en el trabajo del nuevo obispo.

Luego, Romero desarrolla sus tres ideas centrales acerca de la Historia de esta carta. Primeramente, la idea de una conjunción de la "historia profana" con la "historia religiosa", que, junto a la idea de la presencia de Dios en la Historia, se inscribe en la reflexión tradicional de la Iglesia, y será desarrollada más profundamente en la Segunda Carta Pastoral, de agosto de ese mismo año 1977. En esta "carta de presentación" ante su nueva diócesis, Romero solo enunciaba algunos conceptos. Así, el desinterés por los problemas temporales de las personas insinuaba a actuar sobre las realidades terrenas, interesándose por la "construcción positiva de la historia" y dejando de lado la idea, muy difundida en ámbitos religiosos de esos tiempos, de dejar para el "más allá" las necesidades. Romero escribe para un pueblo cuyas necesidades son acuciantes e imperiosas, y que lesionan gravemente la vida humana.

La segunda idea de Romero acerca de la Historia en esta carta es una propuesta a quienes están en el contexto eclesial a actuar concretamente en la construcción de una sociedad que supere las contradicciones con "las más audaces transformaciones de la historia", proponiendo la "liberación de toda servidumbre" (Cuarta Carta Pastoral de monseñor Romero, julio de 2019e, pp. 6-7), buscando un diálogo sincero que lleve a la colaboración con quienes detentan responsabilidades políticas, sociales y económicas.

Finalmente, la tercera idea acerca de la Historia en esta Carta tiene que ver con la trascendencia, que no debe dejar de lado la acción y el juicio moral cuando los derechos fundamentales de las personas son cuestionados por el sistema social: sin abandonar la idea de una sociedad perfecta "más allá" en el tiempo, reivindica la necesidad de actuar sobre las realidades temporales.[11]

Romero desarrollará con frecuencia sus ideas acerca de la historia a lo largo de sus tres breves años de trabajo en San Salvador. Junto a estas ideas, que anunciaban ya una postura frente a la realidad que tomaba distancias respecto a las posturas de los obispos anteriores, este obispo de 1977 insistía aún en la conformación de la Iglesia como "una comunidad jerárquica", ya enunciada en la Carta Pastoral de Santiago de María de 1975, que se mencionaba anteriormente.

## *Segunda Carta Pastoral: "La Iglesia, Cuerpo de Cristo en la Historia", 6 de agosto de 1977*

El análisis de la Segunda Carta Pastoral de Romero requiere mayor dedicación. Los conceptos de la Primera Carta se tratan en esta segunda con mayor detenimiento: Romero va profundizando sus reflexiones y su pensamiento. Esta Segunda Carta Pastoral de monseñor Romero fue publicada el 6 de agosto de 1977, cuando se cumplían cinco meses de trabajo en San Salvador. Romero tenía una idea propia acerca de la historia, y la desarrolla en esta Segunda Carta Pastoral, quizá la más rica en aportes conceptuales. Romero parece abstraerse de la realidad que lo rodea para desarrollar aquí sus ideas acerca de la Historia.

> Para comprender mejor su relación con el mundo, la Iglesia ha profundizado también este otro concepto: la relación que existe

11 "Estamos —dijeron— en el umbral de una nueva época histórica de nuestro Continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva" (Introd. 4. Documento de Medellín, Pobreza, 2, Celam, 1968).

entre la historia de los hombres y la historia de la salvación. Durante muchos años nos hemos acostumbrado a pensar que la historia de los hombres, sus gozos y tristezas, sus logros y fracasos, son algo provisional y pasajero, de poca importancia en comparación con la plenitud final que espera a los cristianos. Parecía que la historia de los hombres y la historia de la salvación corrían caminos paralelos que sólo en la eternidad se juntarían. Parecía que nuestra historia profana, a lo sumo, no era más que un periodo de prueba para la salvación o condenación definitiva. (Gaudium et Spes, de 1965, del Concilio Vaticano II)

Un mes antes de la publicación de esta carta, Romero decía en una homilía:

Cada hombre puede aportar mucho de bien, y se logra entonces la confianza. No es alejando, como se construye el bien común. No es expulsando a los que no me convienen, como voy a enriquecer el bien de mi patria. Es tratando de ganar todo lo bueno que hay en cada hombre. Es tratando de extraer en un ambiente de confianza, con una fuerza que no es una fuerza física (como quien trata con seres irracionales), sino una fuerza moral que atrae de todos los hombres, sobre todo de los jóvenes inquietos, el bien; para que aportando cada uno su propia interioridad, su propia responsabilidad, su propio modo de ser, levante esa hermosa pirámide que se llama el bien común, el bien que hacemos entre todos y que crea condiciones de bondad, de confianza, de libertad, de paz, para que todos construyamos lo que es la república: res publica, la cosa pública, lo que es de todos y lo que todos tenemos obligación de construir. (Romero, 2019c, pp. 11-12)

Dos años más tarde, Romero diría de esta Carta:

Bajo el título “La Iglesia Cuerpo de Cristo en la historia” ahondaba el mismo concepto de la Iglesia y su servicio al mundo como prolongación de la misión de Cristo, el 6 de agosto de aquel mismo año, cuando recogía, además, la historia —densa, trágica pero también pascual— los primeros meses en esta querida sede. (Romero, 2006, homilía del 10.07.1977)

En ese entonces, se había puesto en evidencia una campaña de amenazas contra muchos sacerdotes y militantes de la Iglesia participantes de las comunidades eclesiales de base. Estas amenazas derivaron en hechos, ya desde los primeros días de la llegada de Romero a San Salvador: monseñor Romero asumió a fines de febrero de 1977, y ya el 12 de marzo fueron asesinados el sacerdote Rutilio Grande y dos campesinos; el 11 de mayo fue asesinado el sacerdote Alfonso Navarro y un joven de 15 años, Luis Torres; el 19 de mayo la Guardia Nacional ocupó por un mes el pueblo y la parroquia de Aguilares (Cuarta Carta Pastoral de monseñor Romero, 2019e, pp. 6-7). En total seis sacerdotes fueron asesinados entre 1977 y 1980. Los dos diarios de mayor circulación del país, de clara y decidida tendencia defensora de una iglesia tradicional y de los sectores privilegiados, comenzaban ya una desembozada campaña de desacreditación del obispo; la violencia se generalizaba (Coto, 2005) al tiempo que se intensificaba la efervescencia social y los movimientos sociales cobraban una inusitada efervescencia: las manifestaciones populares, cada vez más numerosas, despertaban ya el temor de una oligarquía poco acostumbrada al cuestionamiento de sus privilegios y partidaria de la represión.

La Carta se titula "La Iglesia, Cuerpo de Cristo en la Historia", y está dirigida al obispo auxiliar de San Salvador, a los sacerdotes, religiosos, laicos y a "los demás salvadoreños de buena voluntad". Se trata de un documento con una constante referencia a los hechos históricos: "los acontecimientos de los últimos meses nos recuerdan…" Este análisis presentará seis puntos: primeramente, la Iglesia, el mundo y la historia; luego, la actuación de la Iglesia; luego, la Iglesia y la realidad; a continuación, los marginados; luego, las denuncias de la Iglesia y, por último, las utopías.

Romero insistirá aquí en la relación entre la "historia de los hombres" y la "historia religiosa", haciendo hincapié en la coincidencia entre la "historia profana" y la "historia de los hombres" lo que redundará en una idea que Romero ya mencionaba en su Primera

Carta, y que mencionará en algunas entrevistas a periódicos, en 1978. Esta coincidencia derivará en la idea de la liberación, de la que ya había hablado el documento de Medellín y a la cual Romero volverá con frecuencia. La liberación de las condiciones estructurales que impiden a las personas ser tales estaría demostrando, tanto la coincidencia de las "dos historias" como la "presencia de Dios en la Historia".

> El anhelo de liberación de nuestro continente e incluso las parciales realizaciones de esa liberación integral, de cuerpo y alma, es un claro signo de la presencia de Dios en la historia.[12]

Romero propone una idea nueva, para el cristianismo tradicional, acerca de la relación con las grandes mayorías y con la historia del género humano: la solidaridad (Romero, 2019c, p. 12). En el fondo, la propuesta es una presencia mucho más cercana a quienes están marginados, lo que no podía hacerse sin lesionar intereses. Romero dio a conocer su Segunda Carta en agosto de 1977, cinco meses después de comenzar su trabajo en San Salvador. Habían sido cinco meses intensos para el obispo que llegaba con el beneplácito de la oligarquía y del gobierno, y que ya comenzaba a desilusionarlos: en esos cinco meses, el nuevo obispo había asumido en una ceremonia sencilla; había sido asesinado al sacerdote Rutilio Grande; el arzobispo había comunicado al gobierno que no asistiría a ninguna ceremonia oficial hasta que no se aclare el asesinato; había sido asesinado el sacerdote Alfonso Navarro y la Guardia Nacional había tomado y devuelto el pueblo y la iglesia de Aguilares.

Poco después de esa fecha, Romero decía en la homilía de una misa de domingo:

> ¿Quién sabe si me está escuchando aquel que tiene la mano sangrienta por haber matado al Padre Grande, aquel que disparó contra el Padre Navarro? Aquel que ha matado, que ha torturado y ha

12 "En agosto de 1977 hubo otra masacre en El Salitre, donde resultaron varios muertos y muchos heridos" (Comunicado de las Fuerzas Populares de Liberación Farabundo Martí, 31.10.1978. https://bit.ly/3L5d1Dh).

hecho tantas maldades, óigalo allá en sus antros de criminal, tal vez ya arrepentido: Tú también estás llamado al perdón.[13]

La Carta insistía en las ideas tradicionales de la Iglesia, como el llamado a la concordia, la condena del marxismo, la lucha por la dignidad de las personas[14] o la opción por no hacer política partidista, que se pueden encontrar en la más pura tradición cristiana. El arzobispo añadía aquí, fundamentándose en documentos recientes de la Iglesia, la condena del capitalismo, la lucha por la justicia, la igualdad, la participación y los derechos humanos. La paulatina radicalización del discurso de Romero en esos breves cinco meses de trabajo en San Salvador había motivado la crítica que mencionamos arriba. Romero eligió responder a ellas en forma "formal": por medio de un documento oficial como es una carta pastoral. Una Iglesia atenta a la realidad que la circunda no podía permanecer ajena a las injusticias estructurales, como no podía no denunciarlas. Ello implicaba cuestionar actuaciones y privilegios de larga data, y situaciones de opresión y miseria de la mayor parte de la población.[15] La justificación de Romero, en una carta dirigida a la estructura eclesial, a los laicos y a "los salvadoreños de buena voluntad", aparece aquí en un contexto que no podía ignorarse, y que, sin duda, pretendía ser también una respuesta a las críticas provenientes de otros sectores.

La mirada hacia la realidad y el intento de acercamiento a las mayorías marginadas, que intenta la Carta Pastoral, incluye una cierta carga de paternalismo tradicional y de insistencia en acciones que lleven a poner fin a la marginación, con una fuerte carga utópica (Romero, 2019c, julio, pp. 24-25). Los marginados son tales por situaciones concretas que la Carta describe: el hambre, la miseria y

13 "La Iglesia, por ello, se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia (G. S. 1) ... la relación que existe entre la historia de los hombres y la historia de la salvación" (Romero, 2019c, p. 11).

14 Homilía en la misa del 18.12.1977, citado por Colón-Emeric (2007).

15 Homilía en la misa del 18.12.1977, citado por Colón-Emeric (2007).

la ignorancia, y, en general, quienes no tienen condiciones de vida dignas de seres humanos.

Estos conceptos de la Carta, como los demás, están fundamentados en el documento de Medellín de 1968, y hacen hincapié en las condiciones de miseria como un hecho colectivo que “clama al cielo”, y en las responsabilidades, que hace recaer en “los egoísmos particulares”.[16] La Carta intenta poner en evidencia la contradicción entre marginalidad y “el afán de lucro”, coincidentes en un mismo contexto social.

La denuncia de la realidad del país se centra, sobre todo, en la miseria como injusticia “que clama al cielo”,[17] argumento al que debía resultar particularmente sensible la oligarquía detentadora de privilegios. Luego, la denuncia se transforma en señalización de responsabilidades estructurales: “los hombres deshumanizados por el afán de lucro”, la situación de injusticia permanente que genera violencia, la falta de solidaridad[18] y los egoísmos particulares que no dejan espacio a la distribución de las esperanzas. Y a responsabilidades individuales: los ricos, los sacerdotes, los sabios y los gobernantes, cada uno con sus responsabilidades (Romero, julio de 2019, p. 13, citando el documento de Medellín, 2).

En un contexto de urgencia de reformas profundas y violencia generalizada, la Iglesia católica comenzó a ser el blanco de una

16 “… acercarse de Jesús a los hombres, marginados por la sociedad de su tiempo, es el signo que Él pone para garantizar el contenido de lo que predica: que el Reino de Dios se acerca… El Reino de Dios que se acerca, sobre todo para aquellas mayorías que secularmente han estado ausentes de El: los pobres, campesinos, obreros, marginados en las ciudades” (Romero, 2019c, julio p. 24).

17 “… el pecado social, es decir, la cristalización de los egoísmos individuales en estructuras permanentes que mantienen ese pecado y dejan sentir su poder sobre las grandes mayorías” (Romero, julio de 2019c, p. 14).

18 “Y cuando trata de resumir, en una frase, en qué consiste el pecado fundamental de nuestro tiempo, para nuestro Continente, no duda en afirmar que “esa miseria, como hecho colectivo, es una injusticia que clama al cielo. (Justicia, n. 1) (Romero, julio de 2019c, p. 13, citando el documento de Medellín, 1).

persecución cada vez más intensa. El asesinato de seis sacerdotes en los tres años de trabajo de monseñor Romero en San Salvador y la hostilidad cada vez más manifiesta de los medios de difusión son pruebas de ello. En el marco de una sociedad salvadoreña profundamente dividida en clases, muchos sacerdotes habían preferido llevar a cabo su acción de evangelización entre los más pobres. Esta evangelización, siguiendo los lineamientos de Medellín y Puebla, llevó inevitablemente a una toma de conciencia de que las desigualdades no eran cosa deseada por Dios y, por lo tanto, debían cambiarse. Muchas personas dirigieron su cristianismo hacia el campo de la justicia social, y muchas exteriorizan esta opción en la militancia en las organizaciones populares.

Los mensajes formales de las estructuras de la Iglesia católica han estado, frecuentemente, cargados de esperanzas de una sociedad sin marginaciones. Las promesas de "un mundo mejor" siempre han hecho referencia a una situación "en el más allá", lo que inducía a aceptar las situaciones de marginalidad e injusticia en la realidad "de este mundo". El anuncio de "tiempos nuevos" que preparan una "nueva sociedad" es frecuente, también en los mensajes de Romero (Romero, julio de 2019, p. 22, citando los Evangelios de Lucas y Mateo).

Los mensajes de Romero —y esta Segunda Carta Pastoral es un ejemplo claro de ello—también estaban cargados de esperanzas y utopías. Sin embargo, Romero presenta una utopía cercana, actual, entendida como la realización de una sociedad sin injusticias realizada en la historia presente[19] y dirigida especialmente a las clases marginadas de los beneficios del sistema: Romero la mencionará como "el Reino de Dios"[20] que debe actuarse ya en esta tierra, que debe

19 "...acercarse de Jesús a los hombres, marginados por la sociedad de su tiempo, es el signo que El pone para garantizar el contenido de lo que predica: que el Reino de Dios se acerca" (Romero, julio de 2019c, p. 20.)

20 "...realiza, en la historia de las sociedades de la tierra, aquel Reino de verdad y de paz, de justicia y de amor" (Romero, julio de 2019c, p. 26).

incluir a todos y que debe estar basado en la justicia.[21] Para ello, los protagonistas deben ser los mismos marginados: son ellos mismos quienes deben construirla.

Este "apego" de Romero a la historia presente, exteriorizada "aquí y ahora", queda en evidencia en la insistencia de la carta en que la utopía debe verificarse en la sociedad nacional salvadoreña: el "Reino de Dios", la sociedad sin injusticias, debe construirse en El Salvador en esos tiempos presentes.[22] En este punto, el lenguaje de la Carta se acerca mucho al discurso esgrimido frecuentemente por las organizaciones populares que habían optado por la vía armada: Romero se apropiaba del discurso de la guerrilla, "quitándole clientes", desde un lugar mucho más aceptado: la Iglesia católica conservaba la inmensa adhesión de que había disfrutado secularmente, especialmente entre las clases campesinas. Y las propuestas de construcción de la utopía que presentaba Romero tenían una aceptación mayor que la violencia que proponían las organizaciones guerrilleras.

## La ocupación de Aguilares por la Guardia Nacional

En mayo de 1977 la Guardia Nacional ocupó el pueblo de Aguilares y su iglesia por un mes, tras el cual se retiró. Las causas que dieron origen a la ocupación del pueblo constituyen un claro ejemplo de la situación en las áreas rurales durante la década de los años 70. Los campesinos veían impedido el acceso a la tierra, cada vez más concentrada en manos de la oligarquía. La explotación de la mano de obra, la discrecionalidad en el pago de los salarios (Ro-

21 "Reino de Dios que se acerca, sobre todo para aquellas mayorías que secularmente han estado ausentes de El: los pobres, campesinos, obreros, marginados en las ciudades" (Romero, julio de 2019c, p. 24).

22 "Así como la injusticia es bien concreta, así la promoción de la justicia ha de ser también concreta. Nadie debiera extrañarse de que la Iglesia anime, oriente y fomente los mecanismos concretos de hacer justicia... progresivo cambio del mundo del pecado en un mundo de amor y justicia, que comienza ya en este mundo" (Romero, julio de 2019c, p. 26, citando el mensaje de los obispos de El Salvador del 5 de marzo de 1977).

mero, julio de 2019c, p. 41) y el acoso verbal y el maltrato hacia los campesinos por parte de los patronos, eran cuestiones frecuentes. Todo ello, acompañado por un cierto paternalismo que aseguraba, al menos por momentos, la fidelidad. Las contradicciones y el trabajo pastoral de sacerdotes católicos provocaron la toma de conciencia de "la miseria no merecida", y con ella, los reclamos por los derechos y la militancia en las asociaciones de campesinos. Los reclamos tenían como exigencias, en general, el aumento del salario y la devolución de las tierras usurpadas; y el medio elegido con mayor frecuencia para esos reclamos, la toma de tierras.

La pequeña localidad de El Paisnal fue conocido como una zona de intensa conflictividad política y social.[23] Se repetían aquí las condiciones de la mayor parte de las zonas rurales cultivables del país: concentración de la tierra en pocas manos, empeoramiento paulatino de las condiciones de vida, escasez de tierras disponibles para el cultivo, alquiler de tierras para el cultivo a precios inaccesibles, pobreza y humillaciones. El Paisnal se convirtió en un "terreno fértil" para la militancia campesina, las revueltas y, en general, para el apoyo a las organizaciones de la guerrilla.[24]

En 1977, al poco tiempo de haber asumido monseñor Romero su trabajo en la arquidiócesis de San Salvador, la Guardia Nacional ocupó la ciudad de Aguilares, incluyendo a la iglesia. Se trataba de la misma zona donde el sacerdote Rutilio Grande había realizado su trabajo de evangelización entre los campesinos. Cuando la Guardia Nacional dejó libre la ciudad y devolvió la iglesia, monseñor Romero fue a recibirla. Se originó un breve pero tenso enfrentamiento entre el arzobispo y los soldados, donde Romero demostró una firmeza y un coraje inusitados.

---

23 "Nos pagaban a como les daba la santa gana y nosotros recibíamos el pisto, porque no había para donde y así nos aguantábamos por tal de sostener a la familia". Testimonio de Francisco Félix, recogido por Lúe, Manuel Alexander (2007). https://bit.ly/383j4u3

24 Testimonio citado por monseñor Alberto Iniesta, La Iglesia en El Salvador, UCA, 1982, p. 61.

Y, desde entonces, en palabras del sacerdote jesuita Jon Sobrino, "Desde aquel día, y como aquel día, en cualquier hecho importante que ocurrió en El Salvador, para seguirlo o para perseguirlo, siempre hubo que volver la vista hacia monseñor Romero" (Lúe, 2007).

Tres meses después, Romero daba a conocer su Segunda Carta Pastoral.

### *La Tercera Carta Pastoral: 'La Iglesia y las organizaciones políticas populares', 6 de agosto de 1978*

La tercera carta "formal" que Romero escribió desde que llegó a San Salvador fue su Tercera Carta Pastoral de monseñor Romero, arzobispo de San Salvador, y Primera de monseñor Rivera Damas, obispo de Santiago de María. Se titulaba "La Iglesia y las organizaciones políticas populares", y fue dada a conocer el 6 de agosto de 1978. Era la cuarta carta pastoral que Romero escribía, si contamos su primera Carta Pastoral que escribió al llegar a Santiago de María en 1975. Escribiría cinco cartas en total. Las circunstancias que acompañaron la publicación de esta Tercera Carta Pastoral, quizá la más discutida, incluso por los demás obispos de El Salvador, y aceptada por los movimientos populares, son variadas y ponen en evidencia un panorama de represión y temor.[25] El mismo Romero comenta en su Diario acerca de este temor popular:

> LUNES, 9 de octubre de 1978. Por la tarde fui a celebrar la misa al Cantón La Loma, jurisdicción de San Pedro Perulapán. Una misa ofrecida en sufragio por los dos campesinos asesinados, que fueron encontrados cerca de la carretera de Apulo. Me sorprendió el numeroso gentío que me esperaba. Les dirigí palabras de consuelo. Ahí estaban la madre, las esposas, hijos y demás familiares y amigos de los asesinados. Se notaba en todos, el temor que se está sembrando en aquellos sectores de nuestro querido pueblo. Un temor que se justifica por la represión y el abuso de autoridad de los cuerpos de seguridad y, sobre todo, de los campesinos armados, como organi-

25 Relato de Jon Sobrino, citado por López Vigil (2001, pp. 160-161).

> zación de ORDEN. De hecho, mientras celebraba la misa, aparecieron con sus corvos, algunos desenvainados, y se pusieron como a vigilar la muchedumbre; tomaron número de la placa de la `camionetía` en que íbamos con las hermanas religiosas. Y se notaba una actitud agresiva, o por lo menos, de una vigilancia desconfiada. Y comprendí el temor de los campesinos y por qué muchos hombres duermen fuera de sus casas, con el temor de ser sorprendidos por la noche. Es lástima que la autoridad apoye una organización en contra de otros campesinos hermanos. Es lo que analizo en mi Tercera Carta Pastoral. Me dio mucho gusto el consuelo que pudimos dar a las familias dolientes y el aliento y ánimo que tratamos de impulsar también a la comunidad cristiana.[26]

Las organizaciones populares rurales y urbanas acentuaron su simpatía hacia una autoridad de la Iglesia católica que, por primera vez en su historia, se ocupaba de ellas. Romero mismo se prestó frecuentemente al diálogo, y esta preocupación se vio reflejada en su Tercera Carta Pastoral. He aquí dos fragmentos del Diario de Romero al respecto, en días sucesivos, a mediados de 1978, pocos meses antes de su Tercera Carta Pastoral.

> Por la tarde entrevista con los obreros de CUTS, es una confederación de sindicatos a los cuales había invitado, juntamente con otros sacerdotes que tengan capacidad para la pastoral de los obreros, a fin de dialogar conociendo mejor sus organizaciones obreras y ofreciéndoles la iluminación cristiana de nuestra Iglesia. El diálogo a pesar de ser informal fue muy enriquecedor y despertó interés en los obreros, los cuales seguirán dialogando con los sacerdotes.[27]

Mientras, las organizaciones populares que habían optado por la vía armada como camino hacia la construcción de una sociedad

26 "Es la noche de nuestra historia, es el caminar de nuestro tiempo, son estas horas difíciles como las que está viviendo nuestra Patria, en que parece una noche cerrada cuando el sol de la Transfiguración se hace luz y esperanza en el pueblo cristiano e ilumina nuestro camino. ¡Sigámoslo fieles!" (Romero, 2008, homilía del 06.08.1978).

27 Monseñor Romero, *Su Diario*, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes: https://bit.ly/3NmjLyv

más justa miraron con recelo este documento, que se apropiaba de reivindicaciones que ellas habían esgrimido como bandera. Un sector de la jerarquía de la Iglesia, constituida por el Nuncio Apostólico y los otros cuatro obispos del país, exteriorizaron su desacuerdo. Los demás obispos, salvo monseñor Rivera Damas, que firmaba la Carta, hicieron público poco después un documento que contradecía lo que se afirmaba en la Tercera Carta, poniendo en evidencia la división en el seno de la jerarquía de la Iglesia católica.

La Carta se publicó en un clima generalizado de represión y atropellos de parte de las fuerzas de seguridad contra los movimientos populares organizados, como las acciones represivas en la localidad de San Pedro Perulapán, del 21 al 31 de marzo de 1978.[28] El arzobispo no permaneció ajeno a estos acontecimientos, dejándose influir por ellos y proponiendo acciones concretas, como lo anota él mismo en su Diario:

> Entre las cosas concretas que se propusieron con entusiasmo fue la de pedir la amnistía para los que han sido capturados con motivo de los acontecimientos de San Pedro Perulapán. Y la próxima semana se presentará a la Asamblea una petición en este sentido, pidiendo la amnistía. También fue acogida la idea de prestar ayuda al Socorro Jurídico y se le encargó al Socorro Jurídico recoger los casos necesitados y enviarlos a los abogados ahí presentes que se ofrecieron a prestar esta ayuda en sus propios bufetes, mientras se tratara de cosas ordinarias y también acudir, cuando fuera necesario, a un trabajo corporativo. También se propuso la idea de organizarse como asociación de abogados y a la que se podían inscribir otros no invitados o de otras partes, a fin de crear un cuerpo consultivo como lo había pedido la Iglesia en sus dificultades de carácter jurídico. Se sugirió también el reunirse periódicamente para tratar estos asuntos.[29]

---

28 Monseñor Romero, *Su Diario*, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes: https://bit.ly/3NmjLyv

29 "El día martes 21 de marzo de 1978, a la una de la mañana, 40 miembros de la Organización Democrática Nacionalista (ORDEN), agrupación para-militar del gobierno títere, dirigida, como se ha dicho, por la Presidencia de ia República, llegaron al cantón La Esperanza, jurisdicción de San Pedro Perulapán (Dpto.

La defensa del derecho de organización que conllevaba esta Tercera Carta Pastoral de Romero implicaba un cuestionamiento a los privilegios de la oligarquía, especialmente en las zonas rurales. Esto se acentuaba si iba acompañado de la idea de justicia. Esta defensa le acarreó a Romero la intensificación de la campaña en su contra que ya comenzaba a arreciar desde fines de 1977. Esta Carta de Romero y Rivera Damas presentaba una situación de represión y miseria, al tiempo que pone en evidencia el despertar de la militancia y de la conciencia de las clases marginadas. De allí, el crecimiento de las organizaciones populares, tanto las que optaron por la vía de las protestas en el marco de la ley, como las que optaron por la vía armada. De allí también, la represión de las fuerzas armadas ante los reclamos: por primera vez en la historia del país, probablemente, la oligarquía veía peligrar sus privilegios y el reparto desigual de la riqueza creada.[30]

Las organizaciones populares en El Salvador habían sufrido un serio estancamiento desde 1932. La revuelta campesina e indígena de

de Cuscatlán) y procedieron a apedrear la casa de un campesino organizado en FECCAS. Frente a su familia lo hirieron y se lo llevaron. Ese mismo día a las once de la mañana, se encontró el cadáver. Había sido decapitado y su cabeza se hallaba enganchada a un árbol, al pie del cual se encontraba el resto del cuerpo. El Juez de Paz del lugar (miembro del PCN —partido oficial— y de ORDEN), al reconocer el cadáver, aseveró: "esto sólo es el principio". MIÉRCOLES 22 - A las 4:00 p.m.; en el sepelio del compañero (cerca de 400 personas), se presentó un helicóptero de la Fuerza Aérea Salvadoreña, comenzó a disparar a la multitud. El pueblo enardecido, le tiró piedras al helicóptero. Entonces, éste les lanzó dos granadas... Hasta ahora (31 de marzo), se tiene pleno conocimiento de más de 50 asesinados, decenas de mujeres violadas y muchas de ellas muertas a machetazos. Niños perdidos. Centenares de heridos y casas incendiadas, destrozadas y saqueadas por los miembros de ORDEN y los cuerpos represivos. Algunos lograron huir y se encuentran en el Arzobispado de San Salvador. Mites huyen por los montes del fuego criminal del Ejército y las bandas de ORDEN". Versión oficial de matanza ayer, Archivo Histórico Comité Monseñor Romero, 18.03.1978. Tomado de: https://bit.ly/3ixIwd8

30 Monseñor Romero, *Su Diario*, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes: https://bit.ly/3NmjLyv

ese año en el occidente del país, fruto de la desesperación fue anulada por una feroz represión a cargo del estado, y terminó con el asesinato de 30 000 personas y la "invisibilización" de los indígenas en el país: la desarticulación de las comunidades, el abandono de la tierra, la vestimenta, el idioma y todos los símbolos que pudiera evidenciar la pertenencia al campesinado, una inmensa migración interna, fueron solo algunos de los elementos que denotaban esta "invisibilización".

Las organizaciones populares estuvieron ausentes en la historia del "Pulgarcito de América" después de 1932. El campesinado no tuvo opciones para retomar la organización que había dado lugar a la revuelta de 1932: los mecanismos legales y la prepotencia de los dueños de grandes extensiones de terrenos destinados a la agricultura, apoyados en la actuación de la Guardia Nacional, que con frecuencia se transformaba en guardia privada de los grandes hacendados, forzaban a los campesinos a una existencia que impedía toda organización, obligándolos a aceptar el despojo de las tierras, los bajos salarios en empleos estacionales, la discrecionalidad en el trato laboral y la imposibilidad de toda forma de protesta.

Esta Carta desarrolla la idea de que la organización popular es un derecho y, al mismo tiempo, uno de los caminos posibles hacia la justicia. El reconocimiento de este derecho implica el respeto a la autonomía de las organizaciones populares y a la libertad individual[31] de cada uno por llevar a cabo sus opciones concretas; pero exige a las organizaciones objetivos justos. La Carta se publicó en agosto de 1978, cuando habían sido ya asesinados tres sacerdotes de San Salvador, la campaña de hostigamiento de parte de la prensa se hacía cada vez más virulenta,[32] y las amenazas de muerte al propio arzobispo

31 Monseñor Óscar Romero, arzobispo de San Salvador, y monseñor Arturo Rivera Damas, obispo de Santiago de María, La Iglesia y las organizaciones políticas populares, Tercera Carta Pastoral de monseñor Romero y Primera de monseñor Rivera Damas, edición del Arzobispado de San Salvador, julio de 2019, p. 16.

32 Monseñor Óscar Romero, arzobispo de San Salvador, y monseñor Arturo Rivera Damas, obispo de Santiago de María, La Iglesia y las organizaciones

eran cada vez más frecuentes. Romero y Rivera Damas mencionaron esta situación en su carta, aludiendo a los intereses de las clases privilegiadas.[33]

Sin duda, muchos cristianos vivieron con intensidad la tensión entre la militancia en la Iglesia y la que exigían las organizaciones populares a las cuales adherían con sinceridad, e, incluso a las organizaciones que habían optado por la vía armada. Unas y otras estaban conformadas por un buen número de cristianos que veían cristalizarse en sus propuestas los ideales de un mundo más justo. Romero y Rivera Damas no ignoraban esto, seguramente por haber tenido contactos directos con ellos. Al afrontar un tema como el de las organizaciones políticas populares desde la Iglesia católica, en un documento formal, la cuestión estaba latente y la carta no deja de tocar el tema. Sin dar soluciones radicales, la Carta plantea la cuestión ubicándola en el ámbito del derecho de asociación de todo ser humano, más allá de sus creencias religiosas.

## La miseria campesina, la violencia

La carta de Romero y Rivera Damas presenta un "horroroso panorama" de la realidad nacional, manchado con sangre y atropellos, que origina una violencia generalizada, "explosiva y fértil en frutos de violencia". Esta violencia explica la existencia de las organizaciones populares y, con ello, el derecho de las personas a adherir a ellas y participar en sus actividades estaría justificado. De hecho, la última parte de la Carta se detiene en consideraciones acerca de la violencia, como característica enraizada en la realidad: una violencia

políticas populares, Tercera Carta Pastoral de monseñor Romero y Primera de monseñor Rivera Damas, edición del Arzobispado de San Salvador, julio de 2019, p. 18.

33 'Haga patria, mate un cura', se leía en numerosos grafitis que comenzaron a aparecer en San Salvador desde principios de 1978. Muchos integrantes de las clases adineradas de San Salvador llevaban en sus automóviles una calcomanía con esta misma leyenda.

fanática transformada en "mística" como único camino hacia la justicia y a la construcción de una sociedad sin injusticias.[34]

Si bien hay situaciones de injusticias para cambiar las cuales se torna necesaria la violencia, esta será siempre el último recurso, pone como condición la legitimidad del caso y el agotamiento de los medios pacíficos.[35] La Carta, siguiendo también aquí la tradicional reflexión de la Iglesia católica, justifica la revolución cuando va dirigida a cambiar situaciones "cuya injusticia clama al cielo", de injusticia generalizada y prolongada contra amplios sectores de la población.

Ya en ese año de 1978 estaban conformadas las organizaciones populares que habían optado por la violencia, y hacían su aparición en público. Las Fuerzas Populares de Liberación (FPL) existían desde 1970, si bien habían sufrido profundos cambios tras intensos debates ideológicos. El Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) existía desde 1971. El Partido Revolucionario de los Trabajadores Centroamericanos (PRTC), de carácter regionalista, existía desde 1976. La Resistencia Nacional (RN), una escisión del ERP nació en 1975. Y el brazo armado del Partido Comunista Salvadoreño se unió a los grupos guerrilleros en 1976. Estos cinco grupos vieron aumentar su militancia y disputaron con las organizaciones populares urbanas las

---

34 Monseñor Óscar Romero, arzobispo de San Salvador, y monseñor Arturo Rivera Damas, obispo de Santiago de María, La Iglesia y las organizaciones políticas populares, Tercera Carta Pastoral de monseñor Romero y Primera de monseñor Rivera Damas, edición del Arzobispado de San Salvador, julio de 2019, p. 8.

35 "Está haciendo mucho mal a nuestro pueblo esa violencia fanática que casi se hace "mística" o "religión" de algunos grupos o individuos. Endiosan la violencia como fuente única de justicia y la propugnan y practican como método para implantar la justicia en el país. Esta mentalidad patológica hace imposible detener la espiral de la violencia y colabora a la polarización extrema de los grupos humanos" (Monseñor Óscar Romero, arzobispo de San Salvador, y monseñor Arturo Rivera Damas, obispo de Santiago de María, La Iglesia y las organizaciones políticas populares, Tercera Carta Pastoral de monseñor Romero y Primera de monseñor Rivera Damas, edición del Arzobispado de San Salvador, julio de 2019, p. 49).

preferencias de las clases oprimidas, que veían en la lucha armada la única salida a su marginación. Secuestros de personajes de la oligarquía y tomas de embajadas fueron sus primeras manifestaciones.

Ante ello, Romero y Rivera Damas dedicaron la Carta Pastoral a tratar la relación con estas organizaciones populares, y un capítulo entero a tratar la violencia, provocada tanto por las organizaciones populares armadas como por las fuerzas armadas. Sin duda, esta carta Pastoral es una respuesta a la situación de violencia generalizada de esos tiempos.

## Las propuestas y las exigencias de la Iglesia

Las propuestas de esta carta que despiertan mayor interés son las que tienen que ver con las utopías propias de la Iglesia. La sociedad que la Iglesia propone —"la paz en la que creemos es fruto de la justicia"— las aclaraciones y los reclamos hacia los diferentes sectores de la sociedad salvadoreña de esos años adquieren características de exigencias, que parten de quien sabe que sus palabras son escuchadas y respetadas. Como decíamos arriba, desde el episodio de Aguilares de 1977, Romero no pasó inadvertido en la sociedad salvadoreña, y para todo, para apoyarlo o para criticarlo, hubo que contar con él. Esta Carta, que sorprendió a muchos: obispos y sacerdotes, oligarquía y gobierno, fuerzas armadas y organizaciones populares, fue un paso importante en el camino de Romero hacia la radicalización de sus opciones, que se hará notoria en los tres últimos meses de su vida, en 1980.

Las condiciones para la realización de las propuestas de la Iglesia —en el fondo, la utopía que la Iglesia planteaba— parten de la anulación de lo que origina las desigualdades y los conflictos. La justicia social se comenzará a construir cuando desaparezcan las causas de las contradicciones: la miseria y la intolerancia de quienes tienen privilegios. Y continúan con la toma de conciencia de los cristianos que deben construir la paz, en un llamado a dejar de lado

la violencia y tomar la iniciativa en la construcción de la paz.[36] A los poderes políticos, en cambio, la lista de exigencias es larga: legislar para las mayorías marginadas, abrir espacios para participación y la expresión de los diversos sectores sociales, favorecer los espacios para la participación popular, derogar la Ley de Defensa y Garantía del Orden Público, cesar la represión y una amplia amnistía general.

Romero presentó esta Carta Pastoral a principios de agosto de 1978. En los días siguientes comentó esta Carta con frecuencia, especialmente en las homilías de las misas de los domingos siguientes. Dos fueron los temas recurrentes en sus comentarios sobre la Carta: la violencia y el derecho de organización. Sobre ambos volverá con frecuencia en adelante, y esos temas serán motivo de nuevos comentarios. La recurrencia a ellos en la Cuarta Carta Pastoral, un año más tarde, indica el énfasis del arzobispo en estas cuestiones.

## La Cuarta Carta Pastoral: 'Misión de la Iglesia en medio de la crisis que vive el país'

Los años finales de la década de los 70 en El Salvador fueron los tiempos de mayor efervescencia popular: los tiempos de las grandes manifestaciones y de las huelgas masivas con gran aceptación popular. Fueron, también, los tiempos de la represión selectiva, dirigida contra los dirigentes de las organizaciones populares y los sacerdotes de las comunidades eclesiales de base: se asesinaba a

36 "Aun en los casos legítimos, la violencia siempre debe ser el último recurso. Antes hay que agotar los medios pacíficos. La hora es explosiva y se necesita mucha cordura y serenidad. Invitamos fraternalmente a todos, pero especialmente a las "organizaciones" que se empeñan en la lucha por la justicia, a que prosigan sin desánimo y con honradez, a tener siempre objetivos justos, y a que hagan uso de los legítimos medios de presión y a no poner toda su confianza en la violencia" (Monseñor Óscar Romero, arzobispo de San Salvador, y monseñor Arturo Rivera Damas, obispo de Santiago de María, la Iglesia y las organizaciones políticas populares, Tercera Carta Pastoral de monseñor Romero y Primera de monseñor Rivera Damas, edición del Arzobispado de San Salvador, julio de 2019, p. 49).

los sacerdotes Rafael Palacios y Alirio Napoleón Macías, se cometían atropellos contra los dirigentes de las organizaciones populares, se atentaba contra los medios de comunicación del arzobispado y de la oposición, se incentivaba la propaganda contra monseñor Romero y los jesuitas, aumentaba el número de 'desaparecidos'. Presentamos a continuación una cita del Diario de Romero a este respecto.

> SÁBADO, 21 de julio de 1979. Al regresar a mi residencia, me encontré dos casos tristes de la represión, cómo una madre, un padre y unos hermanos desde La Unión vienen a ponerme su lamentación de que han perdido un joven de la familia, el cual fue capturado por Pasaquina y del cual no se sabe nada, a pesar de que ya pasan varios días. El otro caso es el de un señor, propietario de una imprenta en San Salvador; al cual lo capturaron también sin saberse todavía nada de su paradero. Y, por último, el párroco de El Calvario, padre Federico Sanggiano, me habló comunicándome que la iglesia está ocupada por el FAPU, precisamente para reclamar la captura de este último señor.[37]

Hacia fines de la década de los años 70 en El Salvador la historia 'se aceleraba' y el tiempo de la revolución parecía inminente. El gobierno del presidente Romero buscó ampliar su base de aceptación levantando el estado de sitio, aumentando los sueldos de los empleados públicos y autorizando el regreso de los refugiados políticos. Al mismo tiempo, anunciaba cambios económicos y amenazaba con "neutralizar todo foco de perturbaciones que amenacen desestabilizar nuestras instituciones republicanas…"

Las fuerzas armadas, por su parte, por primera vez en su historia iniciaban un amplio debate interno. Un sector conservador, ligado a viejos esquemas, propiciaba la eliminación física de toda oposición, coincidiendo con el sector más radical de la oligarquía. Un sector moderado, conformado por oficiales formados en Estados

37 Monseñor Óscar Romero, arzobispo de San Salvador, y monseñor Arturo Rivera Damas, obispo de Santiago de María, la Iglesia y las organizaciones políticas populares, Tercera Carta Pastoral de monseñor Romero y Primera de monseñor Rivera Damas, edición del Arzobispado de San Salvador, julio de 2019, p. 48.

Unidos y defensores de la Doctrina de la Seguridad Nacional, preconizaba reformas parciales controladas verticalmente y la represión con dureza de los movimientos reivindicativos y las agrupaciones populares ilegales independientes; sus integrantes provenían de la Guardia Nacional y coincidían con el sector "modernizante" de la oligarquía. Por último, un sector "constitucionalista", formado en México, compuesto por oficiales jóvenes descontentos con los métodos utilizados para la represión, buscaba aplicar reformas que atendiesen a los reclamos de la oposición.

En julio de 1979 el sandinismo llegó al poder en Nicaragua. Con ello, los militantes de las organizaciones populares y la guerrilla alimentaron su imaginario colectivo con la proximidad de la "sociedad socialista salvadoreña", "una nueva Nicaragua", porque "Si Nicaragua triunfó, El Salvador triunfará". La oligarquía vio agrandarse sus temores y recelos, mientras el gobierno resucitaba su tesis del "complot comunista internacional" y trataba de atenuar la efervescencia popular con concesiones que nadie atendía.

La llegada al poder político por parte del Frente Sandinista para la Liberación Nacional en la vecina Nicaragua,[38] junto a la cercanía geográfica e ideológica de Cuba, ponía el conflicto salvadoreño en un horizonte mucho más amplio: el de la guerra fría. La cercanía de una intervención directa de parte del gobierno de Nicaragua implicaba la internacionalización del conflicto. Ello incentivó la conformación de diversos grupos políticos de oposición y de organizaciones armadas en El Salvador, que ya comenzaban a salir a 'vida pública', presentando un nuevo elemento con el que había que contar desde entonces y cada vez más: la guerrilla.

En el contexto nacional, el gobierno del general Carlos Humberto Romero tuvo que cargar con un profundo descontento popular y un también profundo descrédito institucional. El primero, por

38 Monseñor Romero, *Su Diario*, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes: https://bit.ly/3NmjLyv

la crisis social que provocaban las necesidades insatisfechas, la estrechez de horizontes y el cierre de los espacios de participación, que derivaban en una creciente organización popular. El segundo, provocado por la incapacidad institucional de dar respuesta a los cuestionamientos, por la dudosa legitimidad de un gobierno nacido de elecciones abiertamente fraudulentas y por el uso indiscriminado de la violencia represiva. Este contexto redujo los márgenes de maniobra del gobierno, que perdió toda iniciativa, cediéndolos a las organizaciones populares y a la naciente guerrilla armada y acentuando su aislamiento internacional.

Al tiempo que arreciaba la represión, el presidente se enmarcó sin mucho margen en una política de defensa de los derechos humanos que nadie creía. El descrédito lo llevó a buscar fuera de las fronteras una legitimidad de la que carecía: en 1979 mandaba una representación a la Convención Interamericana de Derechos Humanos que se reunía en Costa Rica, firmaba la resolución de la Organización de los Estados Americanos (OEA) que definía la tortura como un acto contra los derechos humanos y viajaba a México en el mismo momento que las organizaciones populares tomaban la embajada de ese país.

Este es el contexto nacional que hizo de telón de fondo a la Cuarta Carta Pastoral de Romero, que se llamó, precisamente, 'Papel de la Iglesia ante la crisis que vive el país'. Y ante esta crisis, el presidente Romero, cada vez más solo en el poder, buscó espacios de entendimiento y de apoyos. El 17 de mayo de 1979, cinco meses antes del golpe de estado de octubre, lanzó una propuesta de diálogo "con honestidad, franqueza, sinceridad": el "Foro Nacional". Sería un diálogo abierto, al que estaban llamadas las organizaciones gremiales, políticas, sociales y religiosas. Buscaba ir al encuentro de los reclamos de las mayorías marginadas. En el fondo, buscaba permanecer en el poder seriamente amenazada por las crisis.

La invitación a participar del Foro Nacional partía del presidente, pero estaba destinada al fracaso desde el comienzo: no tenía objetivos claros, no incluía a todas las fuerzas de oposición y estaba

acompañada de una política autoritaria y represiva: la invitación no invitaba a la credibilidad. El Foro, destinado al fracaso, acentuó el descrédito del gobierno. Por otra parte, las organizaciones populares de oposición temían perder la iniciativa política conquistada y se negaron a participar.

El Foro que debía fomentar la participación ciudadana se inició en un clima de violencia: en esos días, las FPL asesinaron al Ministro de Educación, las organizaciones populares ocuparon varias embajadas y el gobierno impuso el estado de sitio implantando tribunales militares para juzgar acciones "contra la seguridad del estado".

La dividida Conferencia Episcopal de El Salvador fue invitada a participar del Foro Nacional, invitación que aceptó, mandando dos participantes. Sin embargo, el asesinato de Alirio Napoleón Macías, sacerdote de la diócesis de San Vicente y muy querido en su parroquia de San Esteban Catarina, de la cual era obispo monseñor Aparicio, el mismo que presidía la Conferencia Episcopal, provocó el retiro de los dos representantes: "un poco tarde, pero los ha sacado", comentaba la radio ISAX.

Meses antes, monseñor Aparicio, obispo de San Vicente, en el centro del país, había advertido públicamente a los sacerdotes que apoyaban las organizaciones populares, porque "tomaban caminos equivocados", advertencia que incluía prácticamente una velada amenaza. El arzobispado de San Salvador reaccionó favorablemente ante este retiro: luego de los primeros momentos de aceptación del diálogo que "abría amplias expectativas", había pasado a una actitud de franco rechazo, cuando las condiciones del diálogo se vieron restringidas.

La reacción de la Conferencia Episcopal, aunque tardía y contradictoria, ya que se retiraba de un diálogo del cual poco antes había aceptado formar parte, era una advertencia al gobierno ante los asesinatos de sacerdotes, ponía en evidencia la inutilidad del Foro y la falta de representatividad real y de transparencia, y hacía evidente

la falta de voluntad política para llevar adelante un diálogo que la represión cotidiana negaba constantemente.

Paralelamente, las organizaciones populares propusieron un "Foro Popular", que, dejando de lado las restricciones, se abocó a un diálogo amplio, y en el mismo mes que el Consejo de Ministros del presidente Romero desestimaba a las propuestas del Foro Nacional, hacía pública las suyas en conferencia de prensa. Las organizaciones de oposición promovieron este Foro en setiembre de 1979, pocas semanas antes del golpe de estado del 15 de octubre, y un mes después de la Cuarta Carta Pastoral del 6 de agosto. Contó con la participación de todas las organizaciones populares: el Partido Demócrata Cristiano (PDC), la Unión Democrática Nacionalista (UDN) y el Movimiento Nacional Revolucionario (MNR), todos ellos de oposición al gobierno, aunque en diversa medida. Este Foro concluyó con propuestas que iban al encuentro de las necesidades de las mayorías: cese de la represión, disolución de las instituciones represivas, libertad de organización y de expresión, mejoras salariales y acceso de los campesinos al uso de la tierra: una verdadera reforma del estado.

La representatividad del Foro Popular era innegable: participaron en él el Partido Demócrata Cristiano; las organizaciones populares, aquéllas de las cuales había hablado monseñor Romero en su Tercera Carta Pastoral de agosto del año anterior: las Ligas Populares 28 de Febrero (LP-28), que luego se opondrían al golpe de estado de octubre, porque el golpe "secuestraba" las banderas y los reclamos del Foro Popular; el Movimiento Nacional Revolucionario (MNR), la Unión Democrática Nacionalista (UDN); los sindicatos más representativos, como la Federación Nacional de Sindicatos de Trabajadores Salvadoreños (FENASTRAS), que sufriera un cruento atentado a sus instalaciones en ese mismo año. Faltaban, solamente, las organizaciones Bloque Popular Revolucionario (BLOQUE)[39] y el

39 Monseñor Romero, *Su Diario*, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes: https://bit.ly/3NmjLyv

Frente de Acción Popular Unificada (FAPU), aunque este estaba representado en FENASTRAS.

El mismo hecho de que se llevase a cabo paralelamente al Foro Nacional era de por sí un mensaje provocador: las organizaciones populares prescindían del gobierno en un diálogo sobre la crisis nacional. En este camino, las soluciones podían dejarlo de lado y el poder político podía quedar marginado de los procesos que llevasen a una solución de la crisis que todos admitían. En este clima de efervescencia política y social, en agosto de 1979, monseñor Romero hacía pública su Cuarta Carta Pastoral, que sería la última; y en octubre tenía lugar el golpe de estado de los oficiales jóvenes del ejército.

No se puede dejar de lado la influencia que tuvo en el arzobispo el documento de Puebla, conocido en febrero de 1979. Esta Cuarta Carta Pastoral está llena de citas de ese Documento. Fue el producto de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en la que participó el propio Romero, y a la cual Romero dio amplia repercusión. Incluso participó activamente en su preparación, participando en numerosas reuniones previas. Todas sus Cartas Pastorales, incluyendo la que escribió en 1975 desde Santiago de María, fueron posteriores al documento de Medellín de 1968; efectivamente, las Cartas reflejan la influencia de este documento, que se puede ver citado frecuentemente en ellas. Esta quinta y última Carta, además, de pública después del documento de Puebla, del CELAM: esta Cuarta Carta Pastoral de Romero fue publicada el 6 de agosto de 1979, y sería la última que escribiría. De hecho, en esta, a las citas del documento de Medellín se añadirán las del documento de Puebla.

La jerarquía de la Iglesia católica salvadoreña había cambiado desde la Tercera Carta Pastoral, en agosto de 1978. La mayor parte de los obispos se había manifestado, ahora abierta y reiteradamente, hostil al trabajo del arzobispo Romero. Algunos de ellos se resistían a abandonar sus privilegios que le otorgaba su aquiescencia a un sistema social con privilegiados y marginados. Otros, ignorando la profunda renovación que proponían los documentos del Vaticano II,

Medellín y Puebla, consideraban que la arquidiócesis había entrado en un proceso de ideologización.

La primera parte de esta Cuarta carta Pastoral pone en evidencia la influencia del documento de Puebla y la fidelidad de Romero a este documento. En efecto, son tomados del documento de Puebla los argumentos que tratan sobre la represión y la injusticia social, los que analizan los sistemas económicos y los que presentan los "rostros de la pobreza".[40] Y añade un tema en esos momentos crucial para el arzobispo de San Salvador: la unidad de la Iglesia.

La segunda parte presenta una orientación doctrinal desde el punto de vista de un trabajo pastoral integral y liberador de las injusticias institucionalizadas. Y menciona las "tres absolutizaciones": la absolutización de la propiedad privada y la riqueza, la de la seguridad nacional y la absolutización de la organización.

La tercera parte presenta un nuevo panorama de la violencia, ya tratado en su Tercera Carta Pastoral y ahora con algunas ideas tomadas del documento de Puebla. Al tiempo que rechaza distintas formas de violencia, admite la posibilidad de la violencia de la insurrección, tema en el que insistirá a mediados de octubre de ese año de 1979, en ocasión del golpe de estado de los "militares jóvenes" de octubre de 1979, poco después de la publicación de esta Cuarta carta pastoral. Se puede entrever aquí la influencia de la encíclica Populorum Progressio, del papa Pablo VI en 1967.

40 "En 1975, la Federación Cristiana de Campesinos Salvadoreños (FECCAS) y la Unión de Trabajadores del Campo (UTC), unieron sus esfuerzos y con organizaciones como la Unión dé Pobladores de Tugurios (UPT) la Asociación Nacional de Educadores Salvadoreños (ANDES 21 de Junio), el Movimiento Estudiantil Revolucionario de Secundaria (MERS) los Universitario Revolucionarios (UR-19 de Julio) y las Fuerzas Universitarias Revolucionarlas (FUR-30 de Julio), constituyeron el Bloque Popular Revolucionario" (Tomado de https://bit.ly/3wzx8FT).

Luego, aborda la discusión en torno al marxismo y el capitalismo, el diálogo nacional, y termina presentando las propuestas de opción preferencial por los pobres y los jóvenes del documento de Puebla, y el trabajo pastoral de las comunidades eclesiales de base.

Romero se pronunciaba en esta Carta sobre la situación política del país, sobre el Foro Nacional convocado por el presidente Carlos Humberto Romero, la situación económica, las organizaciones populares, la violencia, la situación de la Iglesia, la riqueza, la propiedad privada y las minorías privilegiadas, la injusticia social y las fuerzas armadas. Finalmente, se pronunciaba también sobre la misión de la Iglesia en esas circunstancias.

## Sobre la situación política y el Foro Nacional

Siguiendo la línea de análisis de las Cartas anteriores, y citando al documento de Puebla, Romero presenta una situación política deteriorada, en la que la injusticia social se ha institucionalizado provocando un grave deterioro de las condiciones de vida. Esto queda en evidencia en la corrupción de las instituciones del estado, las que se habrían transformado en instrumentos de un sistema que perpetúa la marginación. En esta situación estarían, incluso, los organismos encargados de hacer cumplir las leyes.

Para Romero, las desigualdades sociales, la pobreza y los atropellos a los derechos humanos (CELAM, Documento de Puebla, Conclusiones, pp. 15-70) conforman una situación de injusticia generalizada, cuyas consecuencias influyen en la marginalidad en la que viven que las mayorías. Nuevamente, se apoya en documentos formales y oficiales, esta vez en la encíclica Populorum Progressio del papa Pablo VI, cuando hace alusión al concepto "pasar de situaciones menos humanas a situaciones más humanas". Y el numeral 13 de la Carta, para referirse a la situación del país, cita el reciente documento de Puebla, del CELAM, aludiendo al "clamor sordo de miseria", que transformado en "claro, creciente, impetuoso y, en ocasiones, amenazante"; poniendo en evidencia su clara percepción de la realidad, presentando

las consecuencias concretas de esta situación: la mortalidad infantil, la falta de viviendas, los problemas de salud, los salarios de hambre, el desempleo, la desnutrición y la inestabilidad laboral.

Romero plantea las condiciones para un diálogo que haga posible una salida a la crisis: la cesación de toda forma de violencia, la voluntad de propiciar cambios estructurales, el respeto a la libertad de organización popular y la comprensión, por parte de los empresarios, de la justicia de los reclamos "para equilibrar el reparto de lo producido por el trabajo y el capital" (Romero, julio de 2019e, p. 87). Este último concepto revela la comprensión profunda de parte de Romero de la situación del país, proponiendo un reparto equitativo de la riqueza producida, concepto que no se habían animado a proponer las organizaciones populares que habían optado por la vía armada. Estás veían cómo el obispo se apropiaba de un argumento que quizá estaba en sus propuestas, pero que no había sido exteriorizado aún.

La última condición que Romero propone para un verdadero diálogo nacional está dirigida a las fuerzas de oposición: evitar los excesos en los reclamos y la manipulación por parte de elementos extraños.[41] Romero tuvo frecuentes diálogos con los movimientos populares, y sus militantes lo buscaban con frecuencia, para pedirle consejos o apoyo a sus reclamos, visitándolo en su residencia en el Hospital Divina Providencia, un pequeño hospital para enfermos terminales. Hemos elegido solo una de las muchas menciones a estas visitas, del Diario de Romero:

> VIERNES, 21 de abril de 1978. También otra visita interesante fue una representación de maestros de la agrupación ANDES 21 DE JUNIO, para expresarme, también, su solidaridad con la pastoral del Arzobispado y pedirme el apoyo para pedir la libertad de un

41 "Al intervenir en un diálogo nacional, los empresarios deben de comprender la lógica y la justicia del movimiento sindical, que no surgió para perjudicar a las empresas, de las que todos viven, sino para equilibrar el reparto de lo producido por el trabajo y el capital" (Romero, julio de 2019e, p. 83).

profesor, allá en Argentina, lo mismo que de otros profesores que han desaparecido aquí, en El Salvador.[42]

## Sobre la represión

La represión por parte de las fuerzas armadas contra las organizaciones populares se había agudizado ya desde 1978, al amparo de la Ley de Defensa y Garantía del Orden Público. Esta Ley, creada en tiempos del propio presidente Romero en noviembre de 1977, cuatro meses después del comienzo de su mandato, se constituyó en el instrumento legal que amparaba la represión.

La Ley había sido seriamente cuestionada por diversos sectores populares y políticos: el cuestionamiento partió de las organizaciones populares urbanas, como FAPU, BPR y LP-28, y de los partidos políticos como el Partido Demócrata Cristiano, el Movimiento Nacional Revolucionario y la Unión Democrática Nacionalista. Estos últimos consideraban la Ley como el resultado de presiones de minorías privilegiadas que buscaban asegurar la tranquilidad de sus privilegios "a costa de los legítimos intereses y necesidades de la gran mayoría de los salvadoreños"; denunciaban la Ley como un instrumento arbitrario que llevaba a un estado totalitario, y que, invocando la protección de los derechos humanos, los violaba constantemente.[43]

Romero, cercano a los sectores marginados y a los que más sufrían la represión, pinta en su Carta un panorama lúcido de la represión. La agudización de la violencia represiva por parte del estado, ya denunciada en su Tercera Carta Pastoral, llevó a Romero a plantear la exigencia del cese de la represión, en lo que insistirá frecuentemen-

42 "Por otra parte, los sindicalistas y los obreros para ser dignos interlocutores de ese diálogo, conocedores de la eficacia de las fuerzas organizadas, no deben caer en el mismo pecado que critican, dejándose manipular por intereses ajenos al campo laboral o abusando del poder que da la solidaridad para hacer exigencias desproporcionadas" (Romero, julio de 2019e, p. 83).

43 Monseñor Romero, Su Diario, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes: https://bit.ly/3NmjLyv

te hasta la homilía del 23 de marzo de 1980, y que probablemente lo llevó a la muerte. La represión, que adquiría una forma cada vez más "violenta, alevosa e injusta", sufrida por campesinos, obreros y pobladores de tugurios organizados, podía encontrar en esta Ley su sustento jurídico.

La Carta denuncia además el sustento ideológico de la represión, partiendo de juicios tomados del documento de Puebla: la represión en El Salvador en esos años estaba sustentada por la Doctrina de la Seguridad Nacional, que en El Salvador llevaba a un estado totalitario, a la violación de los derechos humanos, al uso abusivo e injustificado de la fuerza y a una subjetiva confusión con el cristianismo. Esta doctrina justificaba la actuación de los regímenes dictatoriales latinoamericanos entre los años 1970 y 1990. También aquí hace alusión al documento de Puebla:

> En virtud de esta ideología, se pone al individuo al servicio total del Estado, se suprime su participación política y conduce a una desigualdad en la participación de los resultados del desarrollo. El pueblo es sometido a la tutela de élites militares y políticas que reprimen y oprimen a todos los que se opongan a sus determinaciones, en nombre de una supuesta guerra total. La fuerza armada es la encargada de cuidar la estructura económica y política con el pretexto de que ese es el interés y seguridad nacionales. Todo el que no esté de acuerdo con el Estado es declarado como enemigo de la nación, y como exigencias de esa seguridad nacional se justifican muchos 'asesinatos, desapariciones, prisiones arbitrarias, actos de terrorismo, secuestros, torturas… demuestran un total irrespeto a la dignidad de la persona humana'.[44]

---

44 "...un instrumento legal típicamente totalitario porque reúne los siguientes requisitos: gran amplitud delictiva y severidad penal; total ambigüedad en la tipificación, a fin de poderla aplicar a su gusto y arbitrio; y plena subjetividad en lo que se considera subversivo, anti-democrático, contrario al gobierno, a la seguridad nacional, a las instituciones estatales..." (Anónimo, "El Salvador: La 'Ley de defensa y garantía del orden público': Una amenaza a los derechos humanos, en revista Nueva Sociedad, 34, 1978, pp. 151-153, San Salvador, 3 de enero de 1978, en https://bit.ly/3uvq2zy

El 15 de octubre der 1979 un grupo de `oficiales jóvenes` y progresistas tomaron el poder político en un golpe de estado incruento. El arzobispo presentó dos argumentos para justificar el golpe de estado. Estos provenían de la Constitución Nacional y de la Doctrina Social de la Iglesia. Y continuaba Romero:

> Creo, pues, que los condicionamientos para una insurrección existían en El Salvador. La Iglesia no es la que va a decidir cuándo es la hora de la insurrección, Ella solamente propone el principio teológico. Y cuando los expertos en política y todos aquellos que pueden manipular una insurrección creen que llenan las condiciones que la Iglesia señala, y de veras las llenan, tenemos el caso de una insurrección legítima. Esta es la posición de la Iglesia: estamos en pleno derecho de insurrección y la insurrección fue legítima… (Romero, julio de 2019e, p. 46)

La Carta había detallado, dos meses y medio antes del golpe, algunas manifestaciones de la represión: violencia sistemática, selectiva y desproporcionada, delaciones, torturas, desapariciones, inseguridad jurídica… La Oficina de Socorro Jurídico del arzobispado de San Salvador, creada por el predecesor de monseñor Romero, Luis Chávez y González, recibía denuncias de asesinatos, desapariciones y amenazas a quienes formaban parte de alguna organización popular, que después Romero citaba en sus homilías de los domingos, y que en esta Carta menciona para describir el ambiente de inseguridad.

## Sobre la organización popular

La organización popular, especialmente en los sectores rurales, sufrió una creciente represión y una constante vigilancia a partir de finales de la década de los años 70. Por el contrario, las organizaciones de patrones y hacendados eran permitidas y alentadas.[45] La Carta menciona los obstáculos que encuentran las iniciativas gubernamentales para llevar a cabo reformas que conduzcan a un mejoramiento en las condiciones de vida de las personas que viven en los

45 Romero, Homilías, Tomo VII, p. 354 ss., homilía del 21.10.1879.

sectores rurales. Estos intentos se acentuaron cuando la Junta Revolucionaria Gobierno surgida del golpe de estado de octubre proponía la reforma agraria. La oligarquía terrateniente se opuso tenazmente a toda reforma que implicase una disminución de sus privilegios: su miopía le impidió percatarse que ello podría significar la reducción de las tensiones sociales.

En esta Cuarta Carta, de 1979, Romero insiste en lo que proponía en la Tercera, de 1978, acerca del derecho de organización, especialmente para los sectores rurales y las organizaciones populares en general. Esta insistencia de Romero en un documento formal revela una decidida opción por el derecho de organización y el apoyo a las reivindicaciones populares.

## Sobre la división en la Iglesia católica

La Iglesia católica ha sido tradicionalmente, jerárquica y monolítica. Así se manifestó a lo largo de su historia en El Salvador, con algunas escasas excepciones. Sin embargo, y especialmente después del 1968 y del documento de Medellín, cuando muchos sacerdotes quisieron poner en práctica las recomendaciones de este documento, y especialmente cuando las comunidades eclesiales de base en el país comenzaron a criticar la distribución desigual de la riqueza en el país, cuestionando así un orden social del cual la jerarquía de la Iglesia había sido celosa garante, surgieron fuertes y numerosas diferencias, que llegó hasta la jerarquía. Las divisiones en el seno de la pequeña Conferencia Episcopal de El Salvador en tiempos de Romero fueron evidentes y, para algunos, escandalosas.

Probablemente la manifestación de división más notoria fue la publicación de la carta *Declaración del Episcopado de El Salvador sobre algunas Organizaciones políticas populares*, donde se presentaba una visión distinta de la Tercera Carta Pastoral de Romero, escrita junto a monseñor Rivera Damas. Esta Declaración presentaba una aparente unidad del episcopado al presentarse como una declaración

"del Episcopado": estaba firmada, en realidad, por los otros cuatro obispos del país que no habían firmado la Tercera Carta.

Romero comentará sobre esta división con frecuencia en su Diario. En esta Carta, presentaba esta división como un reflejo de la división que existe en la misma sociedad salvadoreña.[46]

## Sobre la riqueza, la propiedad privada y las minorías privilegiadas

Ya desde su Tercera Carta Pastoral, en agosto de 1978, Romero había comenzado a llamar la atención de la oligarquía, y continuó haciéndolo con una frecuencia cada vez mayor. Esos llamados estaban dirigidos a compartir la riqueza. En una homilía de febrero de 1979 había llamado a la oligarquía a participar en la solución de la crisis social otorgándole al capital un sentido social. Aludiendo a la idea de la opción preferencial por los pobres, surgida en la Conferencia de Puebla, Romero decía que esta idea no quiere excluir a quienes tienen riquezas, sino más bien, abrir los espacios para su participación en la solución de los problemas.[47]

En esta Cuarta Carta Pastoral Romero introduce por primera vez en una carta pastoral la cuestión de la riqueza. Ya había hablado sobre la absolutización de la riqueza y de la propiedad privada en sus homilías, pero nunca lo había hecho en una Carta Pastoral. Se apoya, en esto, en los documentos del CELAM, y especialmente en

46 "Se ve con malos ojos la organización de obreros campesinos y sectores populares y se adoptan medidas represivas para impedirla. Este tipo de control y de limitación de la acción no acontece con las agrupaciones patronales que pueden ejercer todo su poder para asegurar sus intereses..." (Romero, julio de 2019e, p. 14, citando al documento de Puebla).

47 "... el pecado más visible que la encuesta señala es la desunión de una Iglesia que debe tener la unidad como nota de su autenticidad. Nuestras comunidades señalan que cuando esta división afecta a la misma jerarquía y a los sacerdotes se origina más confusión en el Pueblo de Dios... esta desunión al interno de la Iglesia no es más que un eco de la división que existe a su alrededor, en la sociedad en que vive y trabaja" (Romero, julio de 2019e, p. 23).

el de Puebla, al tratar sobre la propiedad privada. Al denunciar la absolutización de la riqueza Romero alude directamente a las clases privilegiadas, a las cuales ya había hecho mención en esta misma Carta al hablar de la "violencia estructural", producto de las injusticias del sistema, como "causante de otros sin número de crueles y más visibles violencias", como se citaba arriba. Ahora Romero encara la cuestión que califica como "idolatría de la riqueza".[48]

La influencia del documento de Puebla se deja ver al momento de tratar la cuestión de la propiedad privada, un tema álgido para los sectores ligados a los privilegios. El concepto de "hipoteca social" relativo a la propiedad privada, acuñado por el documento de Puebla y citado por Romero, sin duda no fue bien recibido por sectores de la oligarquía salvadoreña. Si bien en esos meses hubo intentos de acercamiento, probablemente sincero, de parte de la oligarquía a las necesidades del país, concretadas en visitas a monseñor Romero, la oligarquía se opondrá tenazmente a los intentos de reforma de la Junta de Gobierno que surgirá del golpe de estado de octubre de 1979.

Este llamado a compartir los bienes, dirigido a la oligarquía salvadoreña, no estaba exento de riesgos: las reacciones de la poderosa oligarquía cuestionada no podían preverse. Romero iba aquí contra toda la tradición de la actuación de la Iglesia en la historia del país: no le faltaba coraje al obispo. Más aún, cuando situaba este llamado en el terreno de la justicia, fundamentándose en documentos que no podían ser sospechados de heterodoxia: citaba aquí el decreto Apostolicam Actuositatem (AA), del Concilio Vaticano II, de 1965. Pero la crítica a la oligarquía derivaba aquí hacia la crítica al sistema: es la explotación de los trabajadores lo que hace posible el mantenimiento del sistema y de sus privilegiados.[49]

48 Homilía en la misa del 18.02.1979, en: https://bit.ly/3qDC1tD

49 "...esta idolatría de la riqueza impide a la mayoría disfrutar de los bienes que el Creador hizo para todos y lleva a la minoría que lo posee todo a un gozo exagerado de esos bienes" (Romero, julio de 2019e, p. 43).

## Sobre las fuerzas armadas

En esta Carta merecen especial atención las alusiones a las fuerzas armadas. A mediados de 1979, la represión comenzaba su período más violento. Las diversas fuerzas armadas: el ejército, la Policía Nacional, la Policía de Hacienda y la Guardia Nacional ejercían una represión sobre las manifestaciones populares de oposición que el gobierno no controlaba. De hecho, la atención a esta cuestión será retomada por la proclama de las fuerzas armadas que tomarán el poder del golpe de estado de octubre de ese mismo año 1979; y será retomada por el obispo Romero en su advertencia a la Democracia Cristina a principios de 1980, cuando esta integre la Junta de Gobierno surgida del golpe de estado; y será motivo de preocupación constante de parte del obispo, que lo llevará a pedir el cese de la represión en su homilía del 23 de marzo de 1980, un día antes de su asesinato.

Romero recibía con frecuencia la visita de militares, especialmente después del golpe de octubre de 1979. Sin embargo, ya desde antes de esa fecha, las visitas al arzobispo de parte de los militares[50] del gobierno que presidía el general Carlos Humberto Romero tenían alguna frecuencia. La Carta aludía a la independencia con que actuaban las fuerzas armadas, que "oprimen y reprimen" toda manifestación que cuestione el sistema. Conceptos como el de "el pueblo sometido a la tutela de los militares", o "la fuerza armada convertida en guardia de los intereses de la oligarquía",[51] no podían dejar de causar malestar entre las mismas fuerzas armadas y entre la oligarquía local.

---

50 "Analistas de nuestra economía señalan que al buen funcionamiento del sistema económico de El Salvador le conviene disponer de mano de obra abundante y barata. Cafetaleros, cañeros, algodoneros y demás elementos del sector agro-exportador, necesitan que el campesino no tenga trabajo ni esté organizado, a fin de poder contar con esa mano de obra abundante y barata para levantar y exporta sus cosechas" (Romero, julio de 2019e, p. 16).

51 "VIERNES, 27 de julio de 1979. Por la noche, visita confidencial de un mayor del Ejército que confesó la situación de corrupción que existe en los altos jefes y cómo hay un grupo de militares sanos que quieren mantener el honor de su vocación castrense. Yo le animé para continuar su honradez en el Ejército, en

## Misión de la Iglesia

La idea central de la Carta es clarificar "la misión de la Iglesia en medio a la crisis que vive el país", como lo dice su título. En esta clarificación Romero va desarrollando los dos conceptos principales de su Carta: la justicia de la organización popular y la idea de una sociedad "más fraterna".

La primera idea tiene que ver con la utopía que con frecuencia se presenta en algunos sectores eclesiales cercanos a la teología de la liberación, cercanos al concepto de "reino de Dios", tomados del documento de Medellín y presentados como una sociedad sin desigualdades y donde la fraternidad actuaría como norma ética común. Este concepto de una sociedad que se acerque a la justicia y donde no existiesen las desigualdades era una idea común entre los debates de las izquierdas, especialmente entre aquellos movimientos populares que habían optado por la violencia y la vía armada como camino hacia la toma del poder político, desde el cual debía construirse la utopía. La propuesta de Romero de una "sociedad más fraterna"[52] quitaba argumentos a los sectores de la oposición: la propuesta que las fuerzas populares armadas hacían desde la clandestinidad, y que justificaba la

---

vez de retirarse como él quiere, porque le parece que no puede realizarse bien como hombre en situaciones como las que vive un hombre de Ejército en este tiempo en medio de tantas injusticias, robos patrocinados por los mismos altos militares. De tal manera que muchos trabajan por una honradez en el Ejército, a pesar de no aprovecharse de las circunstancias como lo hacen otros. Le felicité y le animé para que continuara viviendo y siendo fermento de su propia masa" (Monseñor Romero, *Su Diario*, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, en: https://bit.ly/3LeXNvz

52 "Se desorienta la noble función de la fuerza armada que, en vez de servir a los verdaderos intereses nacionales, se convierte en guardia de los intereses de la oligarquía, fomentando así su propia corrupción ideológica y económica. Algo parecido ocurre con los cuerpos de seguridad que, en vez de cuidar el orden cívico, se hacen fundamentalmente organismos represores de los disidentes políticos, y finalmente, el estado mayor sustituye inconstitucionalmente las instancias políticas que deberían decidir democráticamente el curso político del país" Romero, julio de 2019e, p. 47).

acción armada, se hacía ahora desde la más alta autoridad de la Iglesia católica, en un documento oficial y se publicaba en todo el país.

La segunda idea ya estaba planteada en la Tercera Carta Pastoral, de agosto de 1978, y volvía a presentarse en esta Cuarta Carta: planteaba la defensa de la organización popular como una acción a llevar a cabo por la evangelización. Esta idea le había ganado ya fuertes críticas de parte de los sectores cuyos privilegios eran cuestionados por estas organizaciones populares. En esta Cuarta Carta, Romero dio un paso más en la radicalización de sus opciones en este sentido. De hecho, el concepto “alentar la organización” es un subtítulo en esta Carta. El empleo del concepto “evangelización”, que tiene que ver con la esencia misma de la misión de la Iglesia, pone la cuestión de la organización popular en el plano de la misión de la Iglesia: la organización popular sería una tarea esencial en la evangelización. Tampoco podía pasar desapercibido este concepto para las clases privilegiadas, especialmente para aquellos sectores ligados a la Iglesia católica desde mucho tiempo atrás, y que habían creído con sinceridad en un orden donde la Iglesia apoyaba sus privilegios. Este concepto cambiaba el cristianismo en el que la oligarquía había creído desde hacía siglos. Esta fue la última Carta Pastoral de monseñor Romero, ocho meses antes de su asesinato. El arzobispo era, sin duda, la única persona que podía hacer de mediador entre las partes en conflicto, cada vez más radicalizadas.

## Conclusiones

El asesinato de monseñor Romero estuvo cargado de fuertes connotaciones simbólicas. Siempre se había opuesto a la violencia, de cualquier lado que esta proviniera. Era la única persona que podía oponerse a una solución violenta a la crisis, respetado por todos los actores del proceso: los militares, la oligarquía, las organizaciones populares urbanas y rurales, la guerrilla y las grandes mayorías marginadas. Con él, desaparecía el único muro de contención de la violencia, y su asesinato tornó inevitable y cercano el camino hacia la guerra civil.

Su presencia era una barrera a la guerra que nadie deseaba, pero que la absolutización de las posturas, y los egoísmos de las clases que se habían adueñado de las riquezas, presentaban como la única salida. Su asesinato fue un craso error político grosero por parte de la derecha, asumiendo que esta hubiese querido evitar la guerra civil.[53]

Muchos años después de su asesinato, "Monseñor Romero ha pasado a formar parte, no solo del santoral del pueblo salvadoreño, sino también de su mitología" (Morozzo della Rocca, 2010, p. 30). En palabras de Manuel Montobbio:

> Hay momentos que se graban y permanecen siempre en la memoria colectiva, que hacen la historia y permanecen en ella; y nos acordamos para siempre de qué hacíamos y dónde estábamos cuando sucedieron. El asesinato de monseñor Romero es uno de ellos. Mas esos momentos-siempre, esos instantes de eternidad, no lo son, a menudo, sólo por su permanencia en los que a partir de su acontecer generan, sino también resultado y culminación de una trayectoria, una vida y una historia vivida. (Cortina, ca. 1989, p. 58)

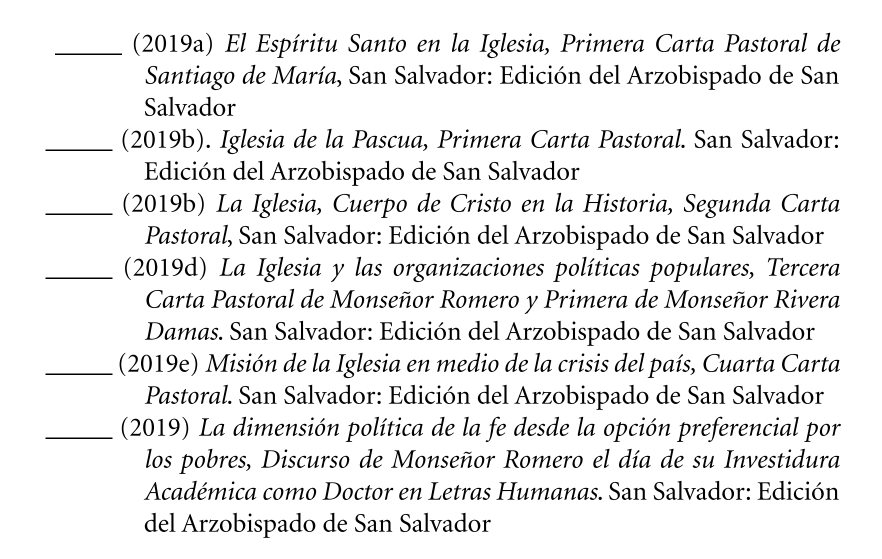
El año 1980 vio desvanecerse la oportunidad histórica de comenzar la construcción de un país sin marginaciones. La guerra civil se asomaba en el horizonte como única e irremediable posibilidad.

## Referencias bibliográficas

### *Documentos de monseñor Romero*

Romero, Ó. (1989) *Su Diario*, San Salvador: Edición del Arzobispado de San Salvador.
_____ (2006) *Homilías*, Tomos I a VI, San Salvador: UCA Editores.

53 "La situación de injusticia que hemos descrito en la parte anterior nos hace reflexionar sobre el gran desafío que tiene nuestra pastoral para ayudar al hombre a pasar de situaciones menos humanas a más humanas. Las profundas diferencias sociales, la extrema pobreza y la violación de derechos humanos que se dan en muchas partes son retos a la evangelización. Nuestra misión de llevar a Dios a los hombres y los hombres a Dios implica también construir, entre ellos, una sociedad más fraterna" (Romero, julio de 2019e, p. 87).


_____ (2019a) *El Espíritu Santo en la Iglesia, Primera Carta Pastoral de Santiago de María*, San Salvador: Edición del Arzobispado de San Salvador

_____ (2019b). *Iglesia de la Pascua, Primera Carta Pastoral.* San Salvador: Edición del Arzobispado de San Salvador

_____ (2019b) *La Iglesia, Cuerpo de Cristo en la Historia, Segunda Carta Pastoral*, San Salvador: Edición del Arzobispado de San Salvador

_____ (2019d) *La Iglesia y las organizaciones políticas populares, Tercera Carta Pastoral de Monseñor Romero y Primera de Monseñor Rivera Damas.* San Salvador: Edición del Arzobispado de San Salvador

_____ (2019e) *Misión de la Iglesia en medio de la crisis del país, Cuarta Carta Pastoral.* San Salvador: Edición del Arzobispado de San Salvador

_____ (2019) *La dimensión política de la fe desde la opción preferencial por los pobres, Discurso de Monseñor Romero el día de su Investidura Académica como Doctor en Letras Humanas.* San Salvador: Edición del Arzobispado de San Salvador

## *Documentos de la Iglesia católica*

CELAM, Documento de Medellín, https://bit.ly/3JFc84b

CELAM, Documento de Puebla, https://bit.ly/3qE1Ny2

Concilio Vaticano II, Gaudium et Spes, https://bit.ly/35c9t2R

## *Escritos sobre monseñor Romero*

Ayala, R. (s.f.). *El Salvador: La huelga general "de brazos caídos" de 1944.* unnapuh.blogcindario.com, en https://bit.ly/3DdyIyl

Campos, R., (Comp.) (1982). *El Salvador entre el terror y la esperanza. Los sucesos de 1979 y su impacto en el drama salvadoreño de los años siguientes.* UCA Editores.

Colón-Emeric, E. (2007). *Visión teológica de Óscar Romero: Liberación y transfiguración de los pobres.* Plough Publishing House,

Cortina, M. (ca.1989). *El Salvador: Memoria intacta.* Géminis Editorial.

Coto, L. (2005). *La Eclesiología en el pensamiento de Mons. Óscar A. Romero.* https://bit.ly/36H54Fz

Fuerzas Populares de Liberación Farabundo Martí, 31.10.1978. https://bit.ly/3JM9xp5

Gordon, S. (1989). *Crisis política y guerra en El Salvador.* Siglo XXI Editores.

López Vigil, M. (2001). *Monseñor Romero, piezas para un retrato*. UCA Editores.

Lowental, A. (2006). *Estados Unidos y América Latina a principios del siglo XXI. Nueva Sociedad, 206*, noviembre-diciembre 2006.

Lúe, M. (2007) *Organización, lucha y experiencia del movimiento social campesino del municipio El Paisnal, San Salvador. Recopilado de la oralidad y literatura, sobre la guerra civil salvadoreña*. Trabajo de graduación presentado en la Universidad de El Salvador

Menjívar Ochoa, R. (2006) *Tiempos de locura. El Salvador 1979-1981*. FLACSO.

Montobbio, M. (2015). *Monseñor Romero y la historia*. Documento de Trabajo. Real Instituto Elcano. https://bit.ly/3wBTztW

Morozzo della Rocca, R. (2010). *Primero Dios. Vida de Monseñor Romero*. Traducción de David Salas Edhasa.

# Exploración sobre los derechos culturales en El Salvador de posguerra

Karen Mariela Estrada Romero
Universidad Centroamericana José Simeón Cañas
Red de Politólogas #NoSinMujeres y Observatorio de Reformas Políticas en América Latina #ObservatorioReformas del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIJUNAM).
kanenestrada@gmail.com
https://orcid.org/ 0000-0003-1322-4612

## Introducción

En el conjunto de los derechos humanos se contemplan los derechos culturales dentro de la segunda generación. En el contexto salvadoreño, la cobertura y garantía de estos derechos suelen ser opacadas por otras necesidades como la seguridad, salud, trabajo y otros derechos básicos con carencias propias de una sociedad industrial (Inglehart, 1997), lo que dificulta evidenciar la importancia de la cultura como componente transversal en las políticas públicas.

En tema de políticas públicas, la empobrecida infraestructura cultural y la implementación superficial de políticas culturales dirigidas en principio al respeto de tales derechos significa un reto en cuestión de priorizar al momento de la asignación de recursos.

Es importante abordar la política cultural que protege los derechos culturales tanto en el proceso decisional del ciclo de una política pública *(policy)*, pues, como es sabido, en el contexto de

emergencia por la pandemia de la COVID-19 ha sido una de las áreas más afectadas y menos visibilizadas y priorizadas en la gestión gubernamental. Como se verá más adelante, es importante señalar que el "Protocolo de San Salvador" redactado en 1988 en la capital salvadoreña por los países miembros de la Organización de Estados Americanos fue ratificado por El Salvador hasta 1995. En este sentido, se verá que sí existen tratados y convenciones internacionales, así como legislación nacional para el respeto de los derechos culturales en el país y que su implementación y fortalecimiento es vital para una salida resiliente de la crisis actual. Así también, la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible y los Objetivos de Desarrollo Sostenible retoman a la cultura como un eje transversal para el cumplimiento de cada uno de los 17 Objetivos planteados.

Por otra parte, desde la Ciencia Política es importante poner sobre la mesa la discusión de si es la *policy* la que determina la *politics* o viceversa. Es decir, si es la existencia del marco normativo tanto internacional como nacional el que marca el actuar de la clase política con respecto a este tema o es la voluntad política la que determina la decisión de formular e implementar las políticas públicas en dicha área. En este sentido, se percibe la democracia no solamente en el cumplimiento de los derechos políticos, sino en el goce y acceso de los recursos para el cumplimiento de derechos como los culturales.

## Metodología

Este artículo enfatizará en una reflexión crítica y análisis descriptivo sobre la política cultural y específicamente el contexto de los derechos culturales a partir de los Acuerdos de Paz, donde la institucionalidad estatal de El Salvador se transforma en concordancia con los nuevos tiempos democráticos. Se enmarcará en los recursos, institucionalidad rectora, convenciones adoptadas o ratificadas, normativas nacionales formuladas, representación en las políticas y el contexto de la emergencia de la COVID-19. Se enfatizará en el tema de patrimonio tangible e intangible.

Este texto parte de la tesis de investigación realizada para la maestría en Ciencia Política: "La formulación de la política cultural

en El Salvador durante el periodo 1991-2018" y cuyo análisis descriptivo del caso se inició por la investigación de corte documental, recabando lo existente a partir de la recolección de memorias de labores, documentos oficiales como los estatutos de CONCULTURA, la Política Nacional de Cultura realizada en el periodo de la Secretaría de Cultura de la Presidencia o la Ley de Cultura para el posterior nacimiento del Ministerio de Cultura en 2018.

Asimismo, estudios y publicaciones realizados por otros organismos, así como noticias destacadas, revisión de las redes sociales oficiales para conocer lo que se puso en la agenda pública en relación con el tema de estudio y su actualización al contexto de la pandemia de la COVID-19 durante el 2020. A partir del análisis documental, se identificaron actores que formaron parte de los grupos de decisión en las respectivas etapas de creación de las políticas públicas de cultura de El Salvador a quienes se les realizaron entrevistas semi-estructuradas que fueron analizadas cualitativamente. Mediante el análisis se hará un recorrido por los cambios institucionales y procesos de decisión con respecto a la política cultural salvadoreña y cómo el tema de los derechos culturales se ve afectado por la *politics* y la *policy*, cómo una puede ser determinada por la otra y viceversa.

## Los derechos culturales y la política cultural salvadoreña de la posguerra: fuentes de financiamiento y cambio institucional

Al hablar de derechos culturales y política cultural es necesario conocer con qué recursos se cuentan para llevarla a cabo y la institucionalidad rectora que vela por su cumplimiento. La política cultural en El Salvador durante el periodo 1991-2020 se distingue por el cambio institucional que pasa por la creación del Consejo Nacional para la Cultura y el Arte de 1991 al 2009, para luego pasar a la Secretaría de Cultura de la Presidencia de 2009 a 2018 y finalmente al paso de la creación del Ministerio de Cultura en ese último año hasta la fecha. En las tres entidades, la fuente de financiamiento primordial son los fondos públicos. No ha habido un impuesto en específico que busque la financiación de estas instituciones por lo que no implica

un costo concentrado. De esta manera, en el periodo del Consejo Nacional para la Cultura y el Arte (CONCULTURA), Secretaría de Cultura de la Presidencia (SECULTURA) y Ministerio de Cultura y de acuerdo con los informes de labores de las respectivas gestiones contaron básicamente con cuatro fuentes de financiamiento: Fondos para Funcionamiento (GOES), Programa Anual de Inversión Pública (GOES), Fondos de Actividades Especiales (FAES) y Fondos de Cooperación Externa.

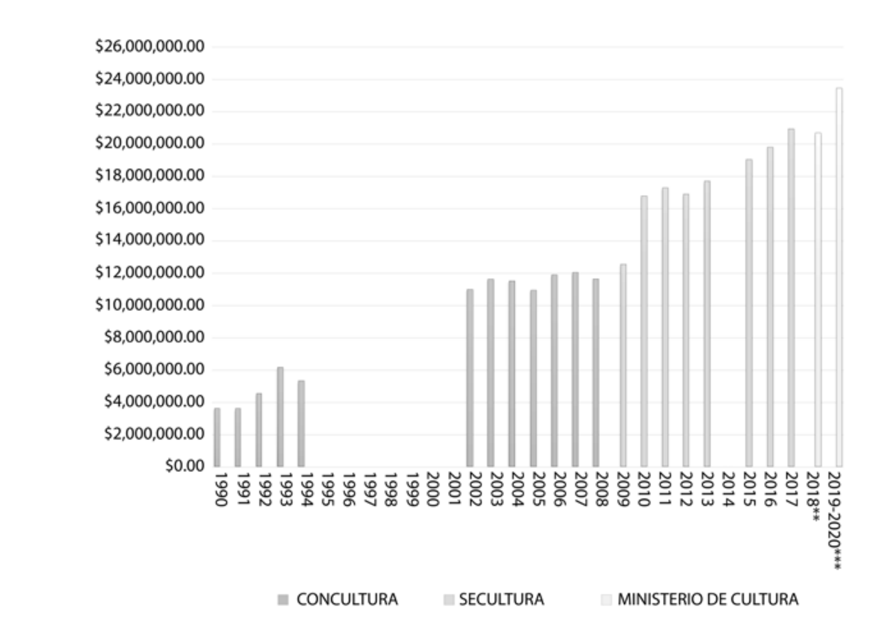
Según el gráfico 1, desde 1990 aún sin la creación de CONCULTURA, ya se habían destinado $3 615 672,00 de los fondos del Ministerio de Educación (MINED) dirigidos para la política cultural. Que se asemeja al primer presupuesto de CONCULTURA en 1991 que fue de $3 603 942,86 bajando un poco pero que corresponde de igual manera a la reducción del presupuesto asignado al MINED de un año al otro. En los primeros años hay un incremento que sobresale en 1993, primer año luego de la firma de los Acuerdos de Paz. En 1994 disminuye, aunque coincide con el cambio de administración. En los siguientes años, de 1995 a 2001 hay carencia de información, pues durante la investigación se experimentó falta de datos de este periodo, los cuales se han solicitado por dos canales institucionales, de los cuales no se ha obtenido respuesta hasta la fecha, aunque según Federico Hernández, al llegar a su gestión, “hubo un refuerzo presupuestario después de ocho años sin realizarse en la institución” (Comunicación personal, 19 de febrero 2019 en Estrada, 2019); por lo que podría asumirse en que se mantendría un presupuesto cercano a los seis millones de dólares durante ese tiempo. Además, es importante recalcar que fue durante este periodo y precisamente de 1996 a 1999, que se realizó la gestión por el entonces presidente de CONCULTURA, Roberto Galicia, el concurso, adjudicación del proyecto y construcción del Museo Nacional de Antropología David J. Guzmán que había sido severamente dañado por el terremoto de 1986 y demolido en 1993 sin antes haber estipulado la solución a la falta de sede del Museo (R. Galicia, comunicación personal, 14 de febrero de 2019 en Estrada, 2019).

Luego, en el periodo de 2002 al 2008 se percibe una constante en el presupuesto disminuyendo en el 2005 y 2008, último año de CONCULTURA y de la gestión del gobierno de ARENA. En el 2009 con la llegada del FMLN al gobierno se realiza el paso de CONCULTURA a SECULTURA, que tiene un comienzo escabroso y falta de dirección durante la mayor parte de ese año, lo que se evidencia en el presupuesto. Luego, hay un crecimiento constante hasta la llegada del Ministerio de Cultura en el 2018, que no varía significativamente y la disminución que se evidencia en el gráfico se debe a que se ha sumado solamente la asignación de cooperación externa de enero a mayo de 2018, que son los datos oficiales dispuestos hasta esta fecha. Luego, según la gestión del nuevo gobierno de GANA hay un leve incremento. A partir de lo anterior, surge la teoría planteada por Lowi (1964, 1972) y Wilson (1974) en la que se observa con bastante claridad que esta es una política pública con costos difusos, ya que como se dijo recientemente, no significa el costeo proveniente de un impuesto o arancel dedicado a la política. Aunque, a simple vista la institución se fue fortaleciendo en términos formales, su presupuesto deja muy poco margen a la ejecución de la política cultural gastando cerca del 85 % en pago de planilla y gasto corriente (Estrada, 2019).

Por otra parte, es importante mencionar que a partir de los Acuerdos de Paz, la institucionalidad cambió para ajustarse al paradigma del régimen de democracia representativa recientemente adoptado. La cultura como política pública también construyó una nueva institucionalidad. Así se pasa de un Ministerio de Cultura y Comunicaciones viciado por el uso propagandista del oficialismo de tiempos de la guerra civil a una entidad semiautónoma y dependiente del Ministerio de Educación. Por tanto, surge en 1991 el Consejo Nacional para el Arte y la Cultura CONCULTURA como institución rectora de la política cultural salvadoreña. Funcionó hasta 2009, año en el que se cambió al primer gobierno de izquierda con la llegada del FMLN al poder. Con esto, el Consejo pasó directamente bajo Casa Presidencial y se transformó en la Secretaría de Cultura de la Presidencia, SECULTURA y está a su vez se convirtió en Ministerio de Cultura en el año 2018, institución que continúa vigente hasta la fecha.

**Gráfico 1**

*Presupuestos de Área de Cultura (MINED, 1990), CONCULTURA (1991-2008), SECULTURA (2009-2017) y Ministerio de Cultura (2018)*




*Presupuestos antes del 2001 con cambio a ¢8.75 = USD$1.00
**Sumados fondos de cooperación externa de enero a mayo 2018.
***Presupuesto de junio 2019 a mayo 2020 según memoria de labores Ministerio de Cultura.

*Nota*. Elaboración propia con datos de MINED (1994, 2002), CONCULTURA (2009), SECULTURA (2011, 2017) y Ministerio de Cultura (2018, 2020).

## Convenciones ratificadas y normativa nacional

Los derechos culturales suelen ser un tema poco abordado en la agenda oficial en contextos como el salvadoreño. Es necesario acotar en este punto que en este artículo se hará énfasis en los referidos al patrimonio tangible e intangible. La comprensión de la relevancia y presencia de tales garantías en la actividad humana en general, hace que la cultura sea considerada como un elemento transversal en tema de políticas públicas. Así lo manifiesta la Agenda 2030 siendo necesaria para el alcance de los Objetivos de Desarrollo Sostenible formulados por la Organización de Naciones Unidas y bajo la cual, El Salvador también se ha suscrito. Podemos mencionar las Convenciones de la Unesco, por ejemplo, El Salvador ha ratificado o aceptado las siguientes:

- Convención para la Protección de los Bienes Culturales en caso de Conflicto Armado y Reglamento para la aplicación de la Convención (1954), ratificada en 2001.
- Convención sobre las Medidas que Deben Adoptarse para Prohibir e Impedir la Importación, la Exportación y la Transferencia de Propiedad Ilícitas de Bienes Culturales (1970), ratificada en 1978.
- Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural (1972), aceptada en 1991.
- Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial (2003), ratificada en 2012.
- Convención sobre la protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales (2005), ratificada en 2013.

Cabe señalar que la Convención sobre la Protección del Patrimonio Cultural Subacuático (2001) no ha sido ni aceptada ni ratificada por el país hasta hoy. En la región latinoamericana, la Organización de Estados Americanos, así como otras entidades regionales han realizado convenciones y tratados que rigen el camino hacia el respeto de los derechos culturales. Por ejemplo, la Convención sobre la Defensa del Patrimonio Arqueológico, Histórico y Artístico de las

Naciones Americanas "Convención General de San Salvador de la Organización de Estados Americanos" (1976) fue ratificada por El Salvador en 1980 en el periodo del conflicto armado. Otro caso es el del Protocolo Adicional a la Convención Americana sobre Derechos Humanos en Materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales "Protocolo de San Salvador" (1988) convenido en la capital salvadoreña y ratificado por el país hasta 1995. Es importante este documento en el sentido que es realizado específicamente para el tema de los DESC (Derechos Económicos, Sociales y Culturales). Así, en su artículo 14 se refiere al derecho a los beneficios de la cultura, comprometiendo a los Estados Partes a reconocer, por ejemplo, el derecho de que la persona pueda ser partícipe de la vida artística y cultural de su comunidad; conservación, desarrollo y difusión de la ciencia, arte y cultura, entre otros. Por lo que, los Estados deben garantizar y asumir la responsabilidad oportuna en estos temas.

En el caso de los pueblos indígenas, estos están extendidos en la Declaración Americana sobre los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas (2016) aprobada por dicho organismo después de 17 años de discusión. La Declaración reconoce temas como la pluriculturalidad y multilingüismo de los pueblos indígenas, su auto-identificación, protección a pueblos en autoaislamiento voluntario, adoptar como tema prioritario para la OEA su protección y promoción (OEA, 2016). Asimismo, los derechos de los afrodescendientes están contemplados en el Plan de Acción Regional del Decenio de las personas Afrodescendientes (2016). En cuanto a la región centroamericana se encuentra la Convención Centroamericana para la Protección del Patrimonio Cultural (1995), ratificada por el país salvadoreño en 1996. También, la Política Cultural Centroamericana realizada por el Sistema de Integración Centroamericana SICA en 2012; sin embargo, al no ser vinculante poco eco se ha logrado en el país.

Habiendo hecho un recorrido por las convenciones y tratados firmados por El Salvador en el tema, la legislación nacional también se adecua conforme a varios aspectos de dicha normativa internacional.

Aquí, también es importante destacar cómo la concepción de cultura del gobierno de turno forja la política cultural en un momento determinado. Así tenemos que el periodo de CONCULTURA (1991-2009), la noción de cultura estaba acoplada al pensamiento humanista del siglo XIX en el que se destacaba el papel de las bellas artes, la literatura y el cultivo del conocimiento, había una noción de la "alta cultura" y en términos de los derechos culturales y la política cultural, se suma un enfoque al patrimonio tangible como algo a conservar.

Se aprobó la Ley Especial de Protección al Patrimonio Cultural de El Salvador en 1993. Ha tenido varias reformas, siendo la última en 2014 y otras disposiciones transitorias que se enfocan en los servicios otorgados por el Centro Nacional de Registros a la Secretaría de Cultura de la Presidencia y posteriormente al Ministerio de Cultura publicada la última de estas disposiciones en octubre de 2017 y que vencerá en octubre de 2022. En esta se destaca una preponderancia del sentido conservacionista del patrimonio tangible o "Tesoro Cultural Salvadoreño" en sintonía con la concepción oficial de cultura de ese periodo. Se suma a esto, la Declaratoria de Patrimonio Mundial de la Humanidad del Sitio Arqueológico Joya de Cerén por la UNESCO en 1993. La gestión de CONCULTURA se enfocó en la visión de resaltar el folklor y la conservación de los sitios arqueológicos con una gestión descentralizada mediante la cooperación internacional y apoyo de fundaciones incluso en la administración de sitios como el de Cihuatán.

Otra normativa aprobada durante el gobierno de derecha es *La Guía para la fase inicial del proceso de señalización de los bienes culturales de El Salvador*, con el Emblema de Protección en caso de conflicto armado. Convención de la Haya de 1954. Entrado en vigencia en mayo de 2006. Un aspecto a resaltar es la búsqueda de mecanismo de participación directa en temas de políticas culturales, siendo un ejercicio interesante de esto la consulta nacional realizada al final de la gestión de CONCULTURA que dio origen al documento "El Salvador. La cultura: una apuesta nacional" realizado en el 2008, con

la intención de generar un Plan Nacional de Cultura en palabras de Federico Hernández Aguilar, presidente de la entidad en ese periodo (F. Hernández comunicación personal, 19 de febrero de 2019 en Estrada, 2019). Sin embargo, como es usual en la política pública salvadoreña, con el cambio de gobierno se dejó atrás la idea de hacer el Plan. Aunque es necesario advertir que en "La Política Pública de Cultura El Salvador 2014-2024" se retoman varios aspectos planteados por "El Salvador. La cultura: una apuesta nacional", tal como la importancia de ampliar el concepto de cultura para la formulación de políticas culturales más amplias. Asimismo, se le da énfasis a la labor de la gestión cultural y las industrias creativas, un elemento promulgado por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) en la región latinoamericana dando énfasis al valor económico y tangible de las expresiones culturales.

En cuanto al reconocimiento de los pueblos indígenas por parte del gobierno, en septiembre de 2007, el Estado salvadoreño votó a favor de la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, aunque a nivel nacional no se dio mayor proceso en cuanto a políticas que respalden dicha Declaración. No obstante, con la llegada en 2009 del gobierno de izquierda, FMLN, se hace notoria una noción de *cultura* con una perspectiva más antropológica donde el patrimonio intangible y la memoria histórica enfocada a la memoria del conflicto armado están presentes en diversas acciones y el discurso oficial. Asimismo, luego de un negacionismo de parte de gobiernos en tiempos anteriores a la llegada de la democracia y los de la reciente posguerra, hay un reconocimiento a los pueblos indígenas, tanto en el discurso como en la formulación de políticas. En agosto de 2010, El Salvador reconoció ante el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial de la ONU, que el Estado salvadoreño es multicultural y pluriétnico, abriéndose el espacio para la validación de los pueblos indígenas.

Luego, se realiza la Política Pública de Pueblos Indígenas, que fue redactada por el Equipo Multisectorial de Pueblos Indígenas e

impresa por la Dirección de Publicaciones e Impresos de la Secretaría de Cultura de la Presidencia en 2015. Se definen cinco estrategias: 1) Desarrollo Social, 2) Desarrollo Económico, 3) Desarrollo Cultural, 4) Sostenibilidad Medioambiental y 5) Gestión Estatal, (Equipo Multisectorial, 2015). El gobierno del FMLN se adjudica la Política como un logro de plan de gobierno, ya que se considera como parte de una oferta cultural más amplia. A nivel general se debe a que hubo mayor apertura de parte de los gobiernos de la izquierda y la promoción por parte de la Secretaría (L. Peña, comunicación personal, 25 de febrero de 2019 en Estrada, 2019).

Otro punto importante a mencionar es que en el año 2012 entra en discusión en la Asamblea Legislativa la reforma del Artículo 63 de la Constitución de la República en el que finalmente "El Salvador reconoce a los pueblos indígenas y adoptará políticas a fin de mantener y desarrollar su identidad étnica y cultural, cosmovisión, valores y espiritualidad". Dicha reforma entró en vigencia en 2014. Se reconoce al país como un territorio multicultural. El tema se retoma en la Ley de Cultura publicada en el Diario Oficial No. 159, Tomo 412 del 30 de agosto de 2016. Dicha Ley se realiza con el objeto de establecer el régimen jurídico que "desarrolle, proteja y promueva la cultura, así como los principios y definiciones, institucionalidad y marco legal que fundamenta la política estatal" (Asamblea Legislativa, 2016). Sin embargo, hasta la fecha no tiene reglamento lo que la hace carecer de una implementación con el debido respaldo.

## Pueblos indígenas y representación

En tema de representación política, los pueblos indígenas a nivel de la región latinoamericana muestran presencia en países como México, Guatemala, Nicaragua, Ecuador, Perú, Bolivia, siendo este último el que cuenta con mayor representación descriptiva con un 31.53 % de representación en la Cámara de Diputados. El resto de países mencionados, cuentan con una representación que va entre 12 % al 2.8 % y con porcentajes aún menores en el caso de las

mujeres indígenas, (Muñoz-Pogossian, comunicación personal, 13 de octubre de 2020). En el contexto nacional, según el Informe de la situación de Pueblos Indígenas en El Salvador elaborado por la PDDH (2012) expresa que a partir de los Acuerdos de Paz los pueblos indígenas tienen una participación política mediante la creación de organizaciones "a nivel comunitario, municipal y nacional, desde las cuales se analiza las condiciones que actualmente afectan a estos pueblos y las soluciones que desde los conocimientos y saberes ancestrales deben ser aplicadas". Sin embargo, aún no cuentan con espacios suficientes para garantizar su representatividad a nivel de funcionarios públicos, al menos, auto identificados como tales. Incluso, es preciso mencionar que hasta la fecha las medidas afirmativas en términos de representación están limitadas al caso de la representación de al menos 30 % de mujeres en las candidaturas a puestos de elección popular.

El Banco Mundial entiende que el tema de inclusión social también se refiere al "proceso de mejorar los términos en que los individuos y grupos toman parte de una sociedad, y el proceso de mejorar las posibilidades, oportunidades y dignidad de tomar parte en la sociedad de las personas en situación de desventaja en base a su identidad" (Banco Mundial, 2013, p. 4). Por lo que aún existe largo camino por recorrer en términos de representación de grupos poblacionales y minorías del país.

La organización de los pueblos indígenas ha dado sus frutos en la incidencia de la protección de sus derechos independientemente del papel del gobierno central. Por ejemplo, a nivel municipal se puede destacar que en 2008 los pobladores indígenas de Nahuizalco, con el apoyo de la Alcaldía Municipal, formularon una ordenanza municipal de derechos indígenas elaborada bajo la consulta de los indígenas de la comunidad. La Ordenanza de Nahuizalco fue publicada el 6 de julio de 2011 lo que dio paso al surgimiento de otras ordenanzas: Izalco (2012), Panchimalco, (2015), Cuisnahuat, (2015), Conchagua (2016), (Pineda, 2016, pp. 264-265), Santo Domingo

de Guzmán —Witzapan— (2018), Cacaopera (2019), Yucuayquín (2019), y Tacuba con un Decreto Legislativo de 2019.

Además, "Los pueblos originarios administraron las casas de cultura viva comunitaria en sus municipios que antes se percibía como fuera de lugar por gobiernos anteriores" (L. Peña, comunicación personal, 25 de febrero de 2019 en Estrada, 2019). Siguiendo con el aspecto de mecanismos de participación para la ciudadanía en general, en tiempos de la derecha con CONCULTURA, con el documento "El Salvador. La cultura: una apuesta nacional" en 2008; también el gobierno de izquierda utilizó el mecanismo de las consultas nacionales como una dinámica de formulación *bottom-up* en tema de políticas culturales como se experimentó en la redacción del Anteproyecto de la Ley de Cultura. Un ejercicio más escueto fue el realizado para la "selección" del Secretario de Cultura iniciando la gestión del presidente Funes en 2009, aunque en este último suceso, la decisión tomada con respecto a la titular de la Secretaría vendría directamente de Casa Presidencial. Por lo que vale la pena recalcar que en la arena de las políticas públicas los mecanismos de participación *bottom-up* no siempre resultan en favor de lo decidido por la ciudadanía y que dependerían de la *politics* o voluntad política de los gobernantes.

Esto último también tuvo lugar en el caso de la aprobación del documento final de la Ley de Cultura por la Asamblea Legislativa, cuyo resultado fue una Ley que dejó fuera muchas de las propuestas presentadas en el Anteproyecto, a pesar de haber sido presentado por el FMLN en ese entonces en el poder y que contaba con la presidencia también de dicho órgano del Estado. En el 2018 se percibe un avance en términos de institucionalidad cultural con el paso de la Secretaría de Cultura de la Presidencia al Ministerio de Cultura. El nombre cambió, sin embargo, no hubo aumento presupuestario significativo ni otra asignación de recursos o infraestructura. Con la pandemia de la COVID-19 se suma al reto de la sostenibilidad de toda la comunidad artística y además de las poblaciones indígenas y afrodescendientes.

## Los retos de los derechos culturales en el contexto de la COVID-19

Aunque en este análisis se hace énfasis al patrimonio tangible e intangible es necesario mencionar que en el contexto de emergencia de la pandemia por la COVID-19 y con las cuarentenas obligatorias los espacios culturales se vieron enormemente afectados limitando el acceso a la cultura como derecho. Los espacios transformaron su agenda cultural hacia emisiones en línea y en muchos casos a distribuir gratuitamente su contenido significando un reto a los tiempos que aún continúan en similar contexto.

Según CEPAL (2020), a partir de la pandemia de la COVID-19, la pobreza a nivel mundial aumentaría significativamente. A nivel regional, se calcula que

> Debido a la pandemia, y pese las medidas de protección social de emergencia que se han adoptado para frenarla, la pobreza y la pobreza extrema alcanzarán niveles que no se han observado en los últimos 12 y 20 años, respectivamente, y la mayoría de los países experimentarán un deterioro distributivo. En 2020, se proyecta que la tasa de pobreza extrema se situaría en un 12,5% y la tasa de pobreza alcanzaría el 33,7%. Ello supondría que el total de personas pobres ascendería a 209 millones a finales de 2020, 22 millones de personas más que el año anterior. De ese total, 78 millones de personas se encontrarían en situación de pobreza extrema, 8 millones más que en 2019. (CEPAL, 2021, p. 28)

En cuanto a los pueblos indígenas, Correa (2019) expone que en la región de América latina y el Caribe hay 54.8 millones de indígenas y que constituyen el 30 % de personas en situación de pobreza extrema. Además, sufren desigualdad en temas de educación y trabajo informal. En cuanto a su entorno y territorios sufren degradación ambiental dificultando o impidiendo la obtención de su subsistencia.

En el contexto nacional, según el Perfil de Pueblos Indígenas estos conforman entre el 10 % y el 13 % de la población salvadoreña, se ubican en trece de los catorce departamentos del territorio

nacional y en 63 de sus 262 municipios. El 61.1 % de población indígena sobrelleva pobreza relativa y un 38.3 % sufre pobreza extrema; mientras que el 76 %, no son propietarios de tierras. Solo el 0.6 % calificó con cobertura de sus condiciones básicas de vida (MINED *et al.,* 2003, p. 40). El último censo poblacional realizado en 2007 arrojó datos sobre las distintas poblaciones indígenas y la multiculturalidad del territorio ya que ante la pregunta realizada al respecto el 0.23 % de la población de El Salvador se asumieron e identificaron como indígenas. De ese porcentaje: 31.29 % se declaró al grupo Kakawira (Cacaopera); 26.59 % Nahua-pipil; 15.12 % Lenca y los demás quedaron en categoría de "Otros". Abordando la coyuntura de la COVID-19, es importante recalcar que tener un censo desactualizado dificulta el conocimiento certero del número de personas indígenas, su ubicación, sus condiciones económicas, de salud, de vivienda y demás aspectos sustanciales para acciones sostenibles.

En términos generales las acciones que el gobierno ha realizado con respecto a la emergencia por la pandemia han sido de carácter paliativo. Hasta el momento, hay poca información con respecto a la planificación de políticas que garantizan la sostenibilidad de las poblaciones más vulnerables del país. En este sentido, y hablando específicamente de las poblaciones indígenas, no han sido la excepción en términos de sobrevivencia ante la crisis. A partir de la cuarentena obligatoria realizada del 15 de marzo 2020 y finalizada oficialmente el 15 de junio de ese año es muy probable que:

> Las personas indígenas del área rural han estado en mejores condiciones durante la cuarentena, por estar lejos de los focos de infección, que normalmente se ha encontrado en las ciudades, y lo otro por vivir de lo que "la tierra les da." No así las personas indígenas que viven en las áreas urbanas, pues la vida es más difícil en términos de contagio y de obtener recursos para sobrevivir al encierro de la cuarentena. (Erquicia, 2020, p. 46)

También se plantea que es probable el tema de subsistencia del "día a día" por la venta informal de excedentes de cosechas en el caso de las poblaciones indígenas que habitan en la zona rural.

Según las acciones gubernamentales publicadas en sus redes sociales, el Ministerio de Cultura ha sido la institución que se ha ocupado principalmente de las poblaciones indígenas en cuanto a la presente emergencia. Sus acciones se han basado sobre todo en la entrega de paquetes de productos básicos a comunidades indígenas mediante la Dirección General de Multiculturalidad bajo distintos criterios en tres momentos diferentes:

- Una primera distribución de sacos de víveres realizada entre los meses de marzo y abril, según se detalla a continuación: Santo Domingo de Guzmán, 115 sacos; Cacaopera, 232 sacos; Nahuizalco, 455 sacos; Izalco, 203 sacos; San Antonio del Monte, 25 sacos.
- Entrega de sacos de alimentos básicos durante el mes de mayo de la cooperación del Programa Mundial de Alimentos (WFP) y el Programa de Emergencia Sanitaria PES que se encuentra en proceso hasta la fecha.
- Canastas básicas provisionales donde no ha cubierto el PES. Priorizando a comunidades indígenas, danzantes, parteras, mayordomías y capitanías de cofradías indígenas, entre otros (Ministerio de Cultura, 2020).

A partir de lo revisado en este tema, aún no se cuenta con documentos que refieran a una política que procure la sostenibilidad de estas poblaciones o un plan de acción que se estime para los próximos meses en lo que el panorama económico no es alentador. Por tanto, según las acciones publicadas en las redes sociales oficiales, estas se limitan a una *política reactiva* o política "apaga fuegos", es decir, que reaccionan ante un problema emergente sin darle una solución definitiva mediante las acciones realizadas.

Es importante poner la debida atención al tema de derechos culturales y sobre todo con las poblaciones indígenas que históricamente han sido vulneradas en la solvencia de sus necesidades más básicas, desde su reconocimiento, resguardo de sus expresiones culturales, así como la solvencia en acceso a educación, salud, vivienda digna. Aquí, vale recordar que siendo la inclusión social el "proceso de mejorar los términos de participación en la sociedad, en particular para las personas desfavorecidas, mediante la mejora de oportunidades, el acceso a los recursos, la voz y el respeto de los derechos" (ONU, 2016); la coyuntura de la pandemia COVID-19 evidencia aún más la falta de capacidades estatales en esta cobertura, indicando que pasará la emergencia y la problemática seguirá vigente. Aunado a esto, en un territorio tan vulnerable en términos socio ambientales, una dificultad es representada por la eliminación de Secretarías encargadas de temas de protección social con cobertura territorial y la falta de planificación disponible en cuanto a la nueva estructura gubernamental encargada de este tema (Cuéllar-Marchelli, comunicación personal, 11 de diciembre de 2020), implicando un mayor reto para la formulación, implementación de políticas basadas en evidencia y, por ende, la protección de derechos como los culturales en la población en general.

## Conclusiones

A partir de los Acuerdos de Paz, la política cultural ha evidenciado avances, sobre todo en términos formales. Se ha creado progresivamente una institución como el Ministerio de Cultura y la formulación de políticas y una Ley de Cultura, parecen respaldar un fortalecimiento en el tema. Sin embargo, la falta de recursos y la vigente precariedad de la infraestructura cultural continúan, lo que dificulta lograr acciones sustantivas que fortalezcan el cumplimiento de los derechos culturales para la población salvadoreña. Al no haber un arancel específico para la política se concluye, que la política cultural muestra rasgos de una política institucional o constitucional en primer orden debido a los cambios a nivel institucional de manera sobresaliente, pero tam-

bién tiene características de una política distributiva y que, en casos determinados busca beneficiar a grupos específicos o minoritarios a manera de políticas reactivas o “apaga fuegos”.

En tema de pueblos indígenas ha habido avances. Sin embargo, aunque están mencionados en la Constitución y Ley de Cultura y que existe una Política Nacional de Pueblos Indígenas, aún carecen de medidas afirmativas y un robustecimiento de la implementación de una política sostenible que procure soluciones sustentables a sus necesidades. Lo mismo se aplica al tema de representación en puestos de decisión. Para la población afrodescendiente de El Salvador existe un reto mayor, al no ser explícitamente reconocida en la política pública nacional, ni la política cultural. Es importante este hecho, ya que “no existe lo que no se nombra” y en este sentido, implica una tarea a realizar para el reconocimiento y la implementación de políticas en favor de este sector.

La visible tendencia hacia la falta de data oficial y falta de claridad en cuanto a redirección de responsabilidades institucionales con respecto a políticas sociales podría dificultar la formulación e implementación de políticas sostenibles y coherentes a las problemáticas contemporáneas, esto, aunado a la histórica precariedad y falta de voluntad política con respecto a la política cultural significa un reto para el goce y cumplimiento de los derechos culturales en El Salvador. Lo cual, se ha intensificado debido a la situación de la pandemia de la COVID-19 significando un reto para los sectores culturales, poblaciones afectadas y las capacidades estatales para afrontar la problemática.

Finalmente, los derechos culturales y las políticas que rigen sus garantías tienen varias aristas en las que puede extenderse el presente análisis. Para empezar, la exploración de los recursos, el cambio institucional, los convenios adoptados y las normativas nacionales formuladas en tema de políticas culturales evidencian que, en principio la *policy* parece determinar la *politics*, pero además la *politics* también ha determinado la *policy*, sobre todo en temas de fondo en cuanto a

derechos culturales respecta. Esto indicaría un interesante camino a profundizar en términos politológicos o cómo el poder concibe el papel de la cultura en su ejercicio en contextos determinados.

## Referencias bibliográficas

Asamblea Legislativa de El Salvador (3 de mayo de 1993). *Ley Especial de Protección al Patrimonio Cultural de El Salvador*. [Decreto Legislativo No. 513]. D.O.: No. 98, Tomo 319 de fecha 26 de mayo de 1993. https://bit.ly/3umT8AU

_____ (11 de agosto de 2016). *Ley de Cultura.* [Decreto Legislativo No. 442]. D.O.: No. 412, Tomo 159 de fecha 30 de agosto de 2016. https://bit.ly/36l6Xb1

Banco Mundial (2013). Inclusion Matters. The foundation for shared prosperity. Washington, DC: The World Bank. https://issuu.com/world.bank.publications/docs/9781464800108

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) (2021). *Panorama Social de América Latina*, Santiago: CEPAL. https://www.cepal.org/es/publicaciones/46687-panorama-social-america-latina-2020

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2011). La situación de las personas afrodescendientes en las Américas. Washington, DC: Organización de los Estados Americanos. https://bit.ly/3D2GZFe

Consejo Nacional para la Cultura y el Arte (CONCULTURA) (2008). *El Salvador. La cultura: una apuesta nacional.* San Salvador, El Salvador: Consejo Nacional para la Cultura y el Arte.

Correa, N. B. (2019). *Pueblos indígenas y población afrodescendiente. 2030 - Alimentación, agricultura y desarrollo rural en América Latina y el Caribe*, No. 24. Santiago de Chile, FAO.

Cuéllar-Marchelli, H. (diciembre de 2020). La pandemia y el progreso social ¿El regreso al estado de bienestar? En el VI Diplomado *Aspectos generales de los sistemas políticos y de la gestión pública.* Llevado a cabo en la Escuela Centroamericana de Gobierno y Democracia de la Fundación Salvadoreña para el Desarrollo Económico y Social, La Libertad, El Salvador.

Equipo Multisectorial de Pueblos Indígenas (2015). *Política Pública para los Pueblos Indígenas de El Salvador*. San Salvador, El Salvador: Dirección de Publicaciones e Impresos (DPI).

Erquicia Cruz, H. (2020). Hacer frente a la pandemia del COVID19: aproximación a la problemática de las comunidades indígenas en El Salvador, Centroamérica. En Red de Investigaciones Sobre Indígenas Urbanos RISIU (Ed.), *Contribución Continental al Informe Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas sobre el impacto de COVID-19 en los pueblos indígenas* (pp. 43-47). RISIU.

Estrada Romero, K. (2019). *La formulación de la política cultural en El Salvador durante el período 1991-2018* (Tesis de maestría). Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, Antiguo Cuscatlán, El Salvador.

Inglehart, R. (1997). Modernization, postmodernization and changing perceptions of risk. *International Review of Sociology, 7*(3), 449-459. https://doi.org/10.1080/03906701.1997.9971250

Lowi, T. (1964). American Business, Public Policy, Case Studies and Politic Theory. *World Politics, XVI*(4).

Lowi, T. (1972). Four Systems of Policy, Politics and Choice. *Public Administration Review, 32.*

Ministerio de Educación, CONCULTURA, Pueblos Indígenas, Banco Mundial, RUTA (2003). *Perfil de los Pueblos Indígenas de El Salvador*. San Salvador, El Salvador: MINED.

Ministerio de Cultura (2020). *Memoria de labores junio 2019-mayo 2020.* https://bit.ly/3D4vYDt

Muñoz-Pogossian, B. (octubre de 2020). Equidad e inclusión social: implicaciones para la democracia. En el VI Diplomado *Aspectos generales de los sistemas políticos y de la gestión pública.* Llevado a cabo en la Escuela Centroamericana de Gobierno y Democracia de la Fundación Salvadoreña para el Desarrollo Económico y Social, La Libertad, El Salvador.

Naciones Unidas (2013). Los Pueblos Indígenas y el sistema de derechos humanos de las Naciones Unidas. https://bit.ly/3IyodH4

______ (2020). América Latina es la región del mundo con la mayor proporción de indígenas en la pobreza externa. https://bit.ly/3qtbgYH

Organización de Estados Americanos (1988). Protocolo Adicional a la Convención Americana sobre Derechos Humanos en Materia de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, "Protocolo de San Salvador". https://bit.ly/3tFCX2N

______ (2016). Fin a los 17 años de espera para los Pueblos Indígenas. https://bit.ly/3wpJaS9

_____ (2014). Desigualdad e Inclusión Social en las Américas. https://bit.ly/351VigI

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, Ciencia y Cultura (2020). Convenciones culturales firmadas, aceptadas o ratificadas por El Salvador. https://bit.ly/3tuBo7p

Procuraduría para la Defensa de los Derechos Humanos de El Salvador (2012). Informe Situacional sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en El Salvador. https://bit.ly/3IyoxWi

Wilson, J. Q. (1974). Political Organizations. *Political Science Quarterly, 89*(3), 647-650.

# Consecuencias de la violencia estructural en la construcción de la identidad social de mujeres trans en El Salvador

Yuliana Beatriz Cienfuegos Aquino
Universidad Pedagógica de El Salvador
ycienfuegos@pedagogica.edu.sv
https://orcid.org/0000-0001-7881-4619

Javier Alberto Molina Gutiérrez
Universidad Francisco Gavidia
jamolina@ufg.edu.sv
https://orcid.org/0000-0003-3475-5308

Noel Salvador Lorio Meza
Profesional independiente
noel.lorio@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-2801-1225

## Introducción

En El Salvador de manera histórica la violencia y sus múltiples manifestaciones han sido interiorizadas por quienes forman parte de su realidad. Basta con reflexionar sobre las vivencias de diversos grupos poblacionales en situación de vulnerabilidad en el país que enfrentan exclusión, aislamiento, hostigamiento, y un incesante abuso y acoso social en diversos momentos y espacios de sus vidas. Las personas Lesbianas, Gay, Bisexuales, Transexuales y Transgénero,

Queer, Intersexuales, Asexuales y demás, encapsuladas por las siglas LGBTQIA+ como identidad colectiva, viven aún hoy una realidad abatida que ha sido silenciada e invisibilizada dentro de un sistema de valores prevalecientemente heteropatriarcal hegemónico que rechaza cualquier expresión sexual o corporal que reta el statu quo, y consecuentemente legitima el castigo hacia este colectivo por medio de la violencia directa y sistémica hacia quienes asumen identidades que no encajan en la binarierad. Comprender las prácticas eróticas/afectivas entre las personas, es vital para la fundamentación de acciones enfocadas en promover la tolerancia y la aceptación en políticas de salud, reconocimiento de derechos, respeto y una plétora de políticas que garanticen el pleno desarrollo del potencial de un colectivo que es vulnerado por su expresión de identidad.

La realidad en esta investigación ha sido abordada desde los planteamientos de Ignacio Martin-Baró, comprendiendo toda actividad humana como ideológica (Martin-Baró, 1990), enmarcada en un contexto particular, con una coyuntura política específica y con estructuras de poder determinadas que encuadran normas, valores, formas de comportamiento y una visión hegemónica del mundo que rige su vida cotidiana y su comportamiento social. Desde la psicología de la liberación, Martín-Baró (1998) niega que la psicología sea una ciencia destinada a conocer patrones de conducta atemporales y universales, señalando la imperante misión de comprender el modo en el que el contexto y los individuos se influyen mutuamente, explorando el momento histórico en el que se vive y cómo la cultura juega un rol determinante en ese momento dado. Sus aportes son relevantes además para saber reconocer los traumas de una sociedad y explorar los problemas distintivos de los colectivos oprimidos, en este caso desde la mirada del pueblo salvadoreño hacia un enemigo construido, el de la expresión y vivencia de la diversidad sexual, planteando la necesidad de localizar históricamente fenómenos como este y los conocimientos sociales en línea con dichos planteamientos teóricos.

Las motivaciones que impulsaron el estudio en cuestión responden a la urgencia de aportar conocimiento a la academia sobre el daño que la violencia estructural causa en personas que son discriminadas por expresar una identidad de género que contradice la heteronorma; personas que enfrentan violencia a diario en un contexto donde permea una visión ideologizada y reduccionista hacia la diversidad sexual. Desde esta perspectiva, la investigación busca volver la mirada científica hacia la realidad concreta que vive o ha vivido la mujer trans en El Salvador, explorando dicha realidad, pero ahondando en las consecuencias de estar inmersa en ella por identificarse y expresarse como mujeres ante el mundo. Se responderá al contexto histórico y social de violencia que han vivido las mujeres trans desde los planteamientos de Martín Baró (1983) y Galtung (2016), develando el entramado ideológico que mantiene y reproduce las estructuras de poder y control sobre los cuerpos y la sexualidad con aportes Foucaultianos y de investigadoras en materia de género como Butler (2001), hipotetizando la manifestación del trauma psicosocial en la construcción de identidad social de las mujeres trans desde las concepciones de Blanco (2004).

La pregunta de investigación central fue: ¿Cuáles son las consecuencias de la violencia estructural en la construcción de la identidad social de las mujeres trans en El Salvador? Ahondando específicamente en a) las características del contexto social específico del que forman parte las mujeres trans, b) los efectos de la violencia estructural que viven las mujeres trans en dicho contexto y c) la manifestación del trauma psicosocial en la configuración de su identidad social.

## Metodología y resultados

En este apartado se expone todo el proceso de construcción y desarrollo de la metodología desde el diseño hasta la propuesta de plan de análisis. Uno de los elementos clave de este capítulo es la caracterización de la población, ya que, al tratarse de un grupo en condiciones de máxima vulnerabilidad, el acceso a la misma es su-

mamente complejo. Otro elemento que se describe en este apartado es la composición del instrumento de recolección y las dimensiones que mide, así como el procedimiento de análisis de la información que se recabe. Así mismo, se expone el apartado que contempla las consideraciones éticas de la presente propuesta de investigación.

Objetivo principal: Explicar las consecuencias de la violencia estructural en la construcción de la identidad social de las mujeres trans en El Salvador. Objetivos específicos: Describir las características del contexto social específico del que forman parte las mujeres trans; analizar los efectos de la violencia estructural que viven las mujeres trans en El Salvador; identificar y explicar las manifestaciones del trauma psicosocial en el colectivo de mujeres trans en El Salvador.

## Diseño de investigación

La propuesta de diseño para esta investigación es no experimental de tipo cualitativo con un diseño fenomenológico. Se propone este diseño de intervención, basado en los planteamientos de Taylor et al. (2015) quienes exponen que el objetivo de este enfoque es el de proporcionar una metodología de investigación que permita comprender el complejo mundo de la experiencia vivida. Los autores plantean que la actitud fenomenológica se traduce en un proceso concreto que toma como referencia a la propia gente, lo que cuenta y el significado que la gente le atribuye a sus palabras. Para saber sobre lo que la gente cuenta, lo que le pasa y sus significados hay que interaccionar con ella, observar en su medio y escucharla (Luque y Oliver, 2005). El propósito final de tomar este tipo de enfoque es que se procurará que la investigación pueda ser un catalizador que estimule la transformación y el cambio social desde la perspectiva de quienes sufren y sobreviven directamente a todas estas condiciones posibilitadoras y a la violencia misma.

## Método

Luque y Oliver (2005) exponen y proponen algunas técnicas y métodos dentro del enfoque cualitativo, dentro de las cuales cada una tiene sus bondades que pudiesen ser aplicadas a la presente investigación. Sin embargo y en coherencia con las motivaciones de los investigadores de la presente propuesta, se hizo la valoración de que este proceso tiene que hacerse desde la voz de las mujeres que se entrevistaron, no desde la respuesta estructurada y delineada previamente por encuestas o instrumentos de medición que no logran recoger los significados, experiencias y vivencias de ellas. Por eso, se optará por un método cualitativo, apelando a la realización del criterio de saturación del discurso, ya que de acuerdo con Serbia (2007) la representatividad subyacente en las muestras cualitativas implica, no la reproducción en cantidad y extensión de ciertas características poblacionales, sino la reconstrucción de las vivencias y sentidos asociados a ciertas instancias micro sociales. La representatividad de estas muestras no radica en la cantidad de estas, sino en las posibles configuraciones subjetivas de los sujetos con respecto a un objeto o fenómeno determinado.

Se optó por la entrevista a profundidad dado que la investigación tiene como supuesto básico que los fenómenos sociales objetos de estudio son mundos con significación y símbolos para los individuos involucrados, frente a los cuales se impone la necesidad de buscar significados, a partir de dispositivos que favorezcan o permitan entender el mundo. La elección de esta técnica sigue una lógica vinculada con las consideraciones del paradigma cualitativo. En primer lugar, si los objetivos de la investigación están orientados a la exploración de prácticas y discursos que construyen identidades, estas no pueden pensarse desvinculadas de procesos de significación otorgados por quienes son dueñas de esas identidades, personas que, a su vez, se encuentran insertas en contextos sociales e históricos específicos (Taylor *et al.,* 2015).

## Participantes

Para esta investigación inicialmente, se buscó trabajar con algunas organizaciones de mujeres trans, pues se compartían intereses sobre la exploración del tema de investigación, sin embargo debido a la pandemia de COVID-19, los esfuerzos de estas organizaciones se centraron en otras necesidades emergentes y necesarias para el apoyo de esta población, es por ello que finalmente se decidió, realizar la investigación de campo entre los meses de enero a mayo de 2021 utilizando la técnica de bola de nieve. Se trabajó con mujeres de entre 18 y 55 años ya que de acuerdo con la Encuesta de Hogares de Propósitos Múltiples (2018) se considera el rango etario donde se recarga la mayor carga moral, económica, social de la mayoría de la población en el país, y es donde más se evidencian las dinámicas de violencia, discriminación, abuso y persecución que sufre esta población en específico.

Se tomó la decisión de trabajar con ellas por dos razones: a) la primera es el acceso a la población con la que se desea realizar la investigación. En el caso de las mujeres con identidad trans, a nivel de país no se cuenta ni con el reconocimiento a esta identidad de género, ni siquiera a su orientación, y, en consecuencia, no existe un registro estadístico nacional de las personas de acuerdo con su identidad de género, esto hace urgente recabar datos que den cuenta sobre su realidad; y b) la segunda razón tiene que ver con una consideración de interés académico, ya que a nivel nacional, existen pocos registros de investigaciones relacionadas a la situación de las mujeres transgénero y transexuales. En un país donde esta población es blanco de discriminación, desigualdad, exclusión y crímenes de odio a penas se inicia por la lucha al reconocimiento de su identidad y de la visibilización de todas las problemáticas a las que se exponen. El desconocimiento sobre su situación es palpable, es por ello por lo que se considera importante conocer las prácticas y las situaciones a las que están expuestas a partir de sus propias experiencias.

## Instrumento

Previo a la construcción de la entrevista de recolección de información, se llevó a cabo un proceso reflexivo emanado de los planteamientos del marco teórico que permitió la delimitación de las dimensiones, categorías y unidades de análisis que mejor permitieran darles respuesta a los objetivos de la investigación. Este proceso obtuvo como resultado una matriz conceptual desde la cual se entendería cada una de las unidades de análisis. A partir de la matriz elaborada se construyó el instrumento, con el cual se procedió al proceso de validación a través del método de jueces expertos ya que es un método de validación útil para verificar la fiabilidad de una investigación que se define como "una opinión informada de personas con trayectoria en el tema, que son reconocidas por otros como expertos cualificados en este, y que pueden dar información, evidencia, juicios y valoraciones" (De Arquer, 2011, p. 3).

Tras someter el instrumento diseñado a la consulta y al juicio de expertos, lo cual tuvo como resultado la incorporación de las diferentes observaciones y comentarios de estos; este finalmente cumple con los estándares de validez y fiabilidad que toda investigación social debe tener, ya que cada una de las observaciones, comentarios y recomendaciones de los jueces fueron incorporados a la versión final de la entrevista que será utilizada en la investigación. Las principales categorías de análisis del instrumento final son:

- Datos generales: en este apartado se recoge información general de las participantes que permitirán caracterizarlas y retomar elementos como la edad, nivel educativo, lugar de residencia, entre otros.
- Preguntas introductorias: el propósito de este apartado es empezar la entrevista con preguntas que puedan generar un ambiente de confianza y rapport que permita que la entrevistada profundice en sus propias experiencias sin entrar de lleno en las experiencias de violencia en las que se profundiza en los demás bloques de preguntas.

- Contexto posibilitador: este apartado pretende indagar sobre las experiencias de la entrevistada donde ha sido víctima de violencia estructural en sus diferentes formas, enfocando el análisis en la restricción del acceso a necesidades fundamentales, discriminación, acoso social y violencia directa legitimada por el contexto.
- Odio hacia la diversidad: este apartado busca comprender las diferentes expresiones de violencia directa que viven las personas LGBTQIA+, desde el odio focalizado hacia las mujeres trans a lo largo de sus vidas en diferentes espacios sociales: la estigmatización en el hogar, la ley del silencio en instituciones educativas, la invisibilización en los medios de comunicación y las diferentes manifestaciones de violencia a nivel político, social y cultural.
- Trauma psicosocial: la finalidad de este apartado busca explorar sobre los daños a nivel psicosocial que el contexto de violencia ha ocasionado en las participantes, de manera individual y como colectivo. Para ello se explorará sobre las dimensiones del trauma, planteadas por el instrumento ETAPS propuesto por Loreto Villagrán (2016) que son: situación pre-traumática, destrucción del mundo interior, emociones intergrupales, destrucción familiar y comunitaria.

## Procedimiento

El trabajo de campo se realizó en cuatro fases. En la primera fase, o fase de gestión, los investigadores realizaron contacto con algunas organizaciones, al no obtener el apoyo buscado, se dio paso a contactar a un grupo de mujeres trans, no organizadas, pero con el interés de apoyar, ellas fueron entrevistadas y posteriormente apoyaron a contactar a más mujeres con el deseo de colaborar con este estudio. Luego de que se identificara a las participantes elegibles para la investigación, se les explicó el propósito del estudio y que los usos

de la información que se recolectaba, garantizando que su participación fuera totalmente voluntaria.

Como segunda fase, se realizó la recolección de la información en diferentes espacios, algunos laborales otros en espacios que se gestionaron con algunas clínicas de atención psicológica se ofreció transporte para trasladar a las participantes, con el fin de garantizar seguridad, confidencialidad, anonimato y apertura en el proceso. Las fechas se agendaron de acuerdo con las actividades, tanto de los investigadores, como de las participantes. En cada caso se les explicó los principios de confidencialidad, anonimato y el debido tratamiento ético de la información, y se les solicitó el llenado del consentimiento informado donde quedó plasmado por escrito la aceptación de los términos de la investigación y la participación voluntaria de las mujeres. Debido a que se trata de población con experiencias de vida cargadas de violencia, y donde podría haber momentos de desborde emocional, se procurará que los espacios de entrevistas estuvieran aislados de cualquier interferencia o acceso a personas externas al proceso.

Dentro de las consideraciones que se tomaron al momento de llevar a cabo la recolección de datos es que al estar trabajando la "entrevista a profundidad" como herramienta es necesario entender que no se trata de una conversación común y corriente, o de una simple recolección de datos, pues más allá de tratarse de un término que dimensiona el contenido de la entrevista, la intencionalidad principal de este tipo de técnica, es adentrarse en la vida del otro, penetrar y detallar en lo trascendente, descifrar y comprender los gustos, los miedos, las satisfacciones, las angustias, ansiedades y alegrías, significativas y relevantes del entrevistado; consiste en construir paso a paso y cuidadosamente la experiencia del otro. La entrevista en profundidad sigue el modelo de plática entre iguales, "encuentros reiterados cara a cara entre el investigador y los informantes" (Taylor y Bogdan, 1990, p. 176), reuniones orientadas hacia la comprensión de las perspectivas que tienen los informantes respecto de sus vidas, experiencias o situaciones, tal como las expresan con sus propias palabras.

Para Cicourel (1982) consiste en adentrarse al mundo privado y personal de extraños con la finalidad de obtener información de su vida cotidiana. Aquí, no hay intercambio formal de preguntas y respuestas, se ha planteado un guion sobre el tema y poco a poco se irá abordando. En este sentido, la creatividad de quien entrevista debe estar a flote constantemente, pues se debe evitar hacer preguntas directas y cerradas, amenazantes y ambiguas, así como se vuelve necesario aprender a leer a la persona entrevistada para evitar incomodidades o que se sienta invadida.

En esta técnica, el entrevistador es un instrumento más de análisis, ya que explora, detalla y rastrea por medio de preguntas, cuál es la información más relevante para los intereses de la investigación, por medio de ellas se conoce a la gente lo suficiente para comprender qué quieren decir, y con ello, crear una atmósfera en la cual es probable que se expresen libremente (Taylor y Bogdan, 1990). Asimismo, se tiene un carácter cercano y personal con el otro, logrando construir vínculos estrechos, inmediatos y fieles; en este sentido, no es casual que en ocasiones estos contactos deriven en conexiones sólidas e intensas con los entrevistados; por lo que ser sensato, prudente e incondicional, forma parte fundamental para el desarrollo de esta técnica, no solo en el desarrollo de la entrevista, también durante la construcción de los datos.

La más importante de todas las habilidades de un entrevistador social es su capacidad para conducir una entrevista. León et al. (1991) plantean que el principal motor para lograr éxito en la entrevista es la comunicación verbal y no verbal, y la capacidad de usar y prestar atención al contenido (lo que se dice/hace y lo que no se dice/hace), al proceso (como se dice/hace) y la praxis (quien dice o hace que cosa). Lo importante en esta fase es tomar en cuenta que se está trabajando dentro del mundo de las otras personas, que nuestra mera participación tendrá un impacto en sus vidas, he ahí donde radica la vital tarea de entrenarse para hacerlo y tomar en cuenta estas consideraciones. Finalmente, en esta fase se contempla la opción de

desarrollar las entrevistas en varias sesiones dependiendo de la apertura y recursos emocionales de los que dispongan las entrevistadas.

Es necesario mencionar que, dado a que la investigación es de origen cualitativo, el tamaño de la muestra no se conoce al inicio, sino solo cuando la indagación ha culminado. El diseño de muestreo orienta la forma en la que empieza a buscarse a los participantes, pero su incorporación se hace en forma iterativa, de acuerdo con la información que va surgiendo en el trabajo de campo. Como lo subrayan los expertos en esta modalidad de indagación, lo decisivo aquí no es el tamaño de la muestra, sino la riqueza de los datos provistos por los participantes, y las habilidades de observación y análisis del investigador ¿Hasta dónde continuar recabando información, entonces? Dice Morse: el precepto exige recolectar datos hasta que ocurra la saturación. Pero ¿qué significa saturación? ¿cuáles son sus fundamentos y sus principios? En el ámbito de la investigación cualitativa se entiende por saturación el punto en el cual se ha escuchado ya una cierta diversidad de ideas y con cada entrevista u observación adicional no aparecen ya otros elementos. Mientras sigan apareciendo nuevos datos o nuevas ideas, la búsqueda no debe detenerse debe continuar hasta que el investigador disponga de los elementos necesarios para construir una teoría comprehensiva y convincente sobre el tema.

En la tercera fase, técnica de análisis para el tratamiento de los datos, se planteó que una vez obtenida la información y transcrito los datos obtenidos, se realizó un análisis del discurso a través del análisis de los textos transcritos de las entrevistas. Se buscó identificar en el discurso aquellas consecuencias, secuelas o vivencias de violencia a las que las mujeres han estado expuestas y que han configurado o tenido algún impacto en la construcción de su identidad social como mujeres trans. Esto se realizó haciendo uso del Software para el análisis de datos cualitativos, gestión y creación de modelos Weft QDA versión libre, donde se siguieron los siguientes pasos:

- Fase inicial: Codificación. Se leyeron todas las transcripciones, y se identificaron y marcaron los fragmentos referidos

a cada categoría del análisis que se han planteado para este estudio (Prácticas, discursos y elementos subjetivos del lenguaje). En ese proceso, se asignó un código al texto identificado, a fin de situarlo dentro de cada categoría creada. Asimismo, se hicieron memorándums para identificar los fragmentos no solo con un código, sino con un tema específico. En estos memos se buscó que los investigadores realizaron anotaciones relacionadas a las teorías o a los conocimientos conceptuales que tuvieron en torno a las temáticas.

- Fase axial: Clasificación. Después de la codificación, se tomaron todos los fragmentos codificados y se ubicaron en familias de códigos, cuyo propósito fue reunir todos los textos correspondientes a un apartado temático, sin perder la identificación del origen de cada fragmento. Las redes de familias de códigos que fueron creadas ayudaron a visualizar no solo la aglutinación de los textos extraídos por temas y códigos, sino que facilitaron el siguiente proceso, denominado fase teórica.
- Fase teórica: en este proceso, con todo el análisis realizado con anterioridad se obtuvo la información necesaria para realizar el análisis discursivo de todas las entrevistas. Se tuvieron elementos que respaldaron los supuestos teóricos planteados al inicio de la investigación y temas emergentes que no se tenían estipulados, pero que contribuyeron a la construcción de la teoría desde la realidad misma.

## Consideraciones éticas en la investigación

### *Consentimiento informado*

En el caso del consentimiento informado se elaboró un formato donde los aspectos claves que abordó fueron:

- Una presentación de los investigadores involucrados por escrito.

- La presentación de los objetivos de la investigación.
- Una explicación de los procesos para resguardar el anonimato y asegurar la confidencialidad.
- Un énfasis en que la participación es completamente voluntaria y que la no respuesta no tiene ningún tipo de efecto negativo para la entrevistada.

En cuanto al proceso de administración del consentimiento informado, se decidió entregarle el consentimiento informado escrito a cada participante y junto a ellas darle lectura en voz alta por si llegase a haber algún tipo de duda. Hacia el final de la lectura de este, se brindó un espacio de preguntas y respuestas que pudiese haber de parte de las entrevistadas, para posteriormente firmar dando por sentado que se han entendido los objetivos de su participación, y que esta es absolutamente voluntaria. Resguardo del consentimiento informado. Por el hecho de tratarse de población que se encuentra en situaciones de extrema vulnerabilidad, es importante que la información personal de las entrevistadas sea resguardada por y custodiadas por los investigadores, cuidando que no tuvieran nombres que identifiquen a las participantes, por los que se les asignó una clave para identificarlas.

Participación voluntaria. Fue fundamental que al momento de exponer los objetivos de la investigación se hiciera énfasis de los beneficios concretos e intangibles de la participación de las mujeres. Es importante mencionar que los beneficios que se producen a partir de los resultados de su participación serán tanto para ellas como para la sociedad en general. El equipo de investigación se comprometió en asegurar que la información contenida en el proceso es de uso exclusivo para la investigación.

### *Anonimato*

En este sentido se aseguró el anonimato asignando a cada participante un código que se conformará de sus iniciales y fecha de

nacimiento. Los consentimientos informados fueron manipulados únicamente por el equipo investigador. Derivación de situaciones de malestar físico o psicológico, reportados en el contexto de la entrevista. Se estableció por el equipo investigador que, si al momento de la entrevista la participante manifiesta o se observan signos de malestar psicológico, emocional o físico, la ruta de acción establecida será la inmediata intervención de dos de los investigadores apoyando con un proceso de intervención en crisis, ambos investigadores cuentan con formación de Licenciatura en Psicología y experiencia en abordaje psicosocial para esta población, de manera que pueden contener y luego evaluar la necesidad de la intervención de otros profesionales de la salud o la derivación a procesos de atención como seguimiento.

## Resultados

El análisis discursivo se llevó a cabo con base en el material recogido a través de la realización de entrevistas en profundidad a 12 mujeres trans. La información obtenida ha sido estructurada de acuerdo con los ámbitos temáticos propuestos, por medio de los cuales se busca poder responder a los objetivos planteados en la investigación. Junto a la presentación de citas textuales del testimonio entregado por la entrevistada, se desarrolla un relato descriptivo de aquello aprehendido de su discurso en torno a la construcción de su identidad genérica.

## Contexto posibilitador

Los relatos en común para todas las mujeres entrevistadas sobre su experiencia comienzan, generalmente, con recuerdos de su infancia junto a su familia, en la que identifican sentimientos, actitudes y comportamientos que señalan como indicadores iniciales de su deseo de pertenecer a otro sexo. Algunas de ellas plantean que fue expresado pero castigado desde temprano, frases como “Usted es hombrecito y no debe de andar con culeradas”, “Hay que llevar a este bicho donde las putas” “Verga vas a aguantar para hacerte hombre”

dan cuenta de cómo desde sus familias existía el castigo a la disidencia. Por ejemplo, entre sus primeros recuerdos, una de ellas trae a colación sus primeras formas de expresar lo que considera, eran los inicios de su identidad sexual:

> Yo tengo algunos recuerdos desde que tenía unos cinco años... vivía soñando siempre en ocupar la ropa de mi hermana, y al final terminaba vistiendo su ropa o actuando como niña y esas fueron cosas que hacía a escondidas a lo largo de toda mi infancia, buena parte de mi adolescencia, después cuando ya estaba más grande empiezo a experimentar con ropa de ella y con los pintalabios de mi mami... Me acuerdo una vez que andaba vestido así, aprovechando que estaba solo, me encontró mi tío, el hermano mayor de mi mami… Me dieron mi primera pijiada, pero fue una, que quede puro mounstruo, me dijo que a pura verga me iban a arreglar, pero que culero no me les hacía.

El mostrarse a fin, desde temprana edad, a una identidad sexual diferente a la establecida por la norma social lleva inicialmente al castigo sobre un cuerpo que muestra la intención de ser diferente a lo esperado para su sexo biológico. Los castigos de acuerdo con lo expuesto por todas las participantes se dan de manera reiterada, creciendo cada vez en brutalidad, Algunas dan cuenta de cómo no solo la familia ocupó el castigo físico como un medio, sino también como dentro de sus comunidades, otras personas las vigilaban, ultrajaban y golpeaban, su cuerpo al parecer, era propiedad de una sociedad, que a través del control social trataba de corregirlas castigando lo que salía de la norma esperada para su sexo biológico:

> Viera una vez, cuando tenía 14 años, yo ya no me podía tapar, casi siempre ocupaba alguna ropa de varón, pero honestamente, una ya no puede tapar lo que es, me ponía camisas de moda, de esas que ocupaban las bichas, me había dejado crecer el pelo y ya me lo planchaba, y me ponía poquito maquillaje, pero se me notaba pues, que yo no era el machote que todos esperaban. Ya estaba curtida de las verguiadas de mi tata y de mi nana, me decían que si ellos pudieran elegir, preferirían “tener una hija puta, pero no un hijo culero”, pero a mí eso ya no me importaba, lo oía a diario. Un día iba caminando

> para la casa, venía de la escuela, me agarraron unos bichos de la colonia y me metieron a un predio solo, me cachimbearon toda, me escupieron, me cortaron el pelo y me dejaron desnuda, ahí me quede llorando, hasta que una señora me vio y le fue a avisar a mi mami. A los días fuimos a la escuela para hablar con el director, porque los bichos eran de la escuela donde estudiaba, pero él lo que le dijo a mi mamá es que me lo había buscado por andar con mariconadas, que no me quería ver todo maricon yendo a estudiar, que mejor estudiara a distancia, lo intenté, pero no entendía nada, yo me quedé con sexto grado, en ninguna escuela me aceptaban. En todas era la misma historia, así es esta vida, dura, una aprende que está sola, que nadie la quiere, te sacan de la escuela, en los hospitales no te quieren atender y si te atienden, son una mierda con uno, te dicen tu nombre de hombre, y mejor ni hablemos de buscar trabajo.

Destaca el hecho que esta violencia va más allá de cuestiones asociadas al género, en realidad esta violencia de género es solo un reflejo de la violencia estructural definida como la deprivación y restricción de satisfacción de necesidades básicas como el resultado de un conflicto entre dos o más partes en el que el reparto, acceso o posibilidad de uso de los recursos es determinado sistemáticamente a favor de alguna de las partes y en perjuicio de las otras (Bautista Rojas, 2017). Al plantear esta situación como violenta se abre la posibilidad de buscar mecanismos de explicación y de visibilización de la desigualdad en la insatisfacción de las necesidades que existe en nuestra sociedad. Por tanto, el abordaje y la relación que estos conceptos tienen con la violencia estructural radica en la implementación justificada de herramientas de violencia directa, a través de las cuales un importante grupo de personas, como el caso de aquellas de diversidad sexual atípica a la heteronorma, no puede satisfacer muchas de sus necesidades humanas básicas, y que además son invisibilizadas por las instituciones de Estado (Martín-Baró, 1990).

Estos argumentos no implican que los términos de desigualdad, pobreza o injusticia social deban ser sustituidos por el término de violencia estructural. Lo que plantean más bien es que la conceptualización en términos de violencia, de la insatisfacción de nece-

sidades humanas, tiene una utilidad analítica de gran aplicabilidad al menos en relación con los objetivos de la presente investigación para explicar algunas manifestaciones claras de esta: Como el impedimento para poder desarrollar de forma plena un sentido de identidad, la insatisfacción de necesidades esenciales como acceso a salud y educación, la explicación de la violencia directa en los casos de crímenes de odio, los mecanismos de poder social utilizados, la existencia de diversos contextos posibilitadores, entre otros.

De acuerdo con Hiner (2019) otra de las manifestaciones más claras de la violencia estructural en contra de las mujeres trans es la discriminación. Y es que históricamente, las sociedades latinoamericanas se han regido bajo la noción de que existe únicamente un axioma binario de género que clasifica a las personas con base al elemento biológico, como hombres o como mujeres. Esta valoración muy pocas veces es cuestionada en sociedades como la de El Salvador, las cuales son profundamente patriarcales. Como consecuencia, inmutablemente se espera que haya congruencia entre la identidad e imagen personal de cada individuo con el sexo que le es asignado en su nacimiento (Forcada y Winton, 2018).

Como resultado de la rigidez de esquemas mentales heteronormativos, surgen los estigmas sociales que generan conductas de discriminación (Allport, 1968). Las mujeres trans especialmente, experimentan obstáculos sistemáticos que les impiden gozar de sus derechos, y gran parte de estos obstáculos tienen que ver con la existencia de estereotipos arraigados en la cultura —elemento clave de la violencia estructural— que promueven la marginación en espacios vitales de interrelación como las escuelas, lugares de trabajo e instituciones de seguridad social, así como en sus propios hogares (De la Hermosa y Polo, 2018). Esto constituye un acto violento que tiene un efecto nocivo sobre sus proyectos de vida, dado que los obstáculos para acceder al reconocimiento de su identidad de género, o el acceso a una educación y empleo formal “como mujeres transgénero resultan bastante escasas y el ejercicio de la prostitución se vuelve una ac-

tividad casi obligada" (Córdova, 2011, pp 48), forzándolas a vivir en mayores condiciones de vulnerabilidad y de exposición a violencia.

## El odio a la diversidad sexual

Antes de poder llegar a describir la dinámica de repudio de una persona hacia otra y las implicaciones que este rechazo tiene en la víctima, es necesario reflexionar en el odio como un proceso emocional inherentemente humano. Es importante además tratar de comprender el objeto incitador de ese odio y lo que conlleva. "El odio es uno de los sentimientos asociados con la parte más oscura del hombre" (Fernández, 2013, p. 14). Pero etimológicamente, del latín odium, la palabra en sí no necesariamente alude a una conducta detestable, sino a una de aversión fuerte hacia algo o alguien. A diferencia de la ira, el odio necesita de un objeto exterior en el cual enfocar su energía, la cual ciertamente se asocia con negatividad, un sentimiento maligno, con una connotación contraria a la del amor. No es decir que el odio en las personas no existe; la pasión que acompaña el odio, peor aún si es compartida de forma colectiva, es precisamente lo que ha llevado a guerras y actos del ser humano que, en efecto, muestran una conducta detestable.

A propósito, Villa (2016) sostiene que el odio muchas veces conlleva a la provocación de emociones colectivas y a "la legitimación política de narrativas que incitan al mantenimiento de las diferencias, la perpetuación de los conflictos (...) y la legitimación de la violencia como una forma de responder a las acciones reales o imaginarias" (Villa, 2016, p. 3). Desde una aproximación psicosocial de la no-violencia, el autor vislumbra en esta dinámica la generación de dos identidades opuestas: un endogrupo (nosotros), que se opone al exogrupo (ellos), en la que uno contrapone al otro como un posible enemigo que ha perpetrado contra el nosotros que ha sido construido como identidad social, y donde ese otro/enemigo actúa como un destructor de la identidad, los valores y las tradiciones; y por lo tanto debe ser eliminado para reafirmar esa identidad colectiva y generar

cohesión dentro del endogrupo construido. En esta dinámica es virtualmente imposible establecer una relación de horizontalidad con el exogrupo, y prevalece su derrota, su rendición, su humillación o su eliminación (Tajfel y Turner 2004; Blanco *et al.,* 2008).

Los 12 relatos de las participantes enfatizan las actitudes de rechazo, violencia y exclusión como producto del odio que las personas, en general, suelen tener a su expresión de género, una de ellas comentaba en su discurso:

> Mire, acostumbrarse a este mundo no solo es tema de ser valiente, una aprende a ser consciente que nunca más la van a tratar igual, desde la familia hasta gente que ni la conoce "la tratan" (insultan) a una, lo menos grave al final del día es que se burlen o que le griten culero, nombre, una ni salir a comprar a gusto puede, aunque sea a la tienda de la esquina, yo a cada rato me cambio de casa, me han llegado hasta a tirar caca en las paredes para decirme que me vaya, que yo maleo a sus cipotes, porque creen que una se los va a hacer maricones. Pero sabe que es lo más duro, saber que una no vale, que cualquier rato cualquier maje la va a matar, yo he visto morir a mis amigas, a mis 32 años, yo ya casi me he quedado sola, solo dos cheras más y yo de un montón que éramos, unas se han ido con asilo a otros lados, otras, las hemos enterrado... (Entre lágrimas) Es duro, no le hacemos nada a nadie y nos sacan de todo, nos obligan hasta a hacer cosas que una no quiere, y encima, estos malditos la matan, y que galán que de un balazo, no, la matan con todo el odio del mundo, con aquella saña de hacerla sufrir hasta que se muera del dolor, una entiende cuando matan a las demás que ese es un mensaje para todas, esa frase de las feministas de "si tocan a una, nos tocan a todas" a mí me pega fuerte, yo la primera vez que la oí pase dos días llorando en mi casa, cada vez que he enterrado a una de mis amigas, han enterrado una parte de mí, yo soy consciente que cualquier rato me toca a mí también.

El odio, más allá de un sentimiento, también guarda un sentido político, en su reflexión de injurias y homofobia en El Salvador, Palevi (2017), analizan los discursos conservadores por representantes de cúpulas de poder del país a nivel estatal al interior del proceso

de la reforma constitucional para prohibir los matrimonios de personas del mismo sexo, y argumentan como las identidades sexuales políticas LGBTQIA+ son consideradas como "un nuevo enemigo interno al cual los discursos conservadores dirigen su economía política de discriminación y odio" (p. 44). Exponen la injuria pública como un dispositivo discursivo cultural que legitima los procesos de discriminación, sosteniendo que la injuria es una pedagogía del odio promovida a través del habla que daña a las personas, pues ciertamente "ser insultado como marimacha, machorra, pipián, travestido, maricón o culero coloca a quien recibe la injuria en un espacio de subordinación y en contraposición —al que la emite— en un espacio de dominio y poder" (Palevi, 2017, p. 45).

La noción de poder presupone que hay una utilidad social de control en esa relación. Al respecto, Palevi (2016) documenta diversos estudios en el área de psicología datando entre 1988 y 2015 y evidencia en su análisis documental y reflexión, como estas manifestaciones de discriminación y prejuicio hacia personas LGBTQIA+ se dan en múltiples dimensiones, y que además "se fundamentan en un ejercicio violento del poder contra aquellos/as cuya expresión de género y sexualidad es diferente a la norma binaria heterosexual obligatoria" (Palevi, 2016, p. 4). Con el aporte de Velásquez (2012, p. 59, citado en Palevi, 2016, p. 59), se menciona el desinterés y desdén en la mayoría de las instituciones para paliar las múltiples formas de violencia que viven las personas LGBTQIA+ y denunciando que eso en sí es un tipo de violencia específico que además es invisible para la sociedad. En este sentido, la violencia estructural le da un sentido político y una razón instrumental a la relación, y saca a luz las múltiples formas en que esta violencia se manifiesta a lo largo de la vida de estas personas, sin detenerse a analizar lo que esto implica en su forma de estructurar relaciones con otros, e incluso en la configuración de su identidad individual y como parte de un colectivo que es sistemáticamente violentado. Haciendo una aproximación a los postulados de poder y sujeto en Foucault, de la mano de la conceptualización de género, sexo y subjetividad en Butler (2002) sostiene que "la visibilización del

cuerpo como elemento sobre el que recae el poder va más allá de una simple intimidación o ejercicio de la fuerza para conseguir los objetivos que otro u otros desean" (p. 95) pues es el cuerpo en sí en el que recae la intencionalidad de los aparatos de control.

Flores (2000) plantea esto también desde un enfoque psicosocial "al establecer una causalidad entre sexo biológico y un clone cultural que se ha nombrado género" (pp. 31-32) por medio del cual se reproducen imposibilidades ideológicas que justifican el comportamiento de sociedades, y a su vez se instituyen en prohibiciones culturales. Según Flores (2000), es suficiente con pensar en la disonancia que causa el posible planteamiento de que exista un sujeto macho, poseedor de órganos sexuales de macho y definido como mujer, pues "el sentido común elimina cualquier posibilidad de disonancia y aporta una respuesta concreta: ¡imposible!" (pp. 31-32). Desde esta concepción, se nace hombre o mujer en lo común del discurso; es decir, mujer, hembra y femenina son sinónimos en la construcción de la oposición varón, macho y masculino. Es imposible que el macho humano se convierta en mujer, y de igual manera si una hembra se asume como hombre, se siente varón y se imagina masculino, la cultura le impide serlo, pues es ideológicamente imposible.

Bajo estas líneas de pensamiento, el cuerpo se convierte en "un conjunto de límites individuales y sociales que permanecen y adquieren significado políticamente" (Butler, 2001, p. 99) donde el género es el proceso mismo que le otorga significación a los cuerpos y una utilidad social también. En este binarismo sexual basado en la diferencia en los cuerpos, se encuentran solo dos polos opuestos y por consecuencia se consolida la heterosexualidad como norma y como única alternativa de formar parte del mundo objetivo.

Es evidente la existencia del odio hacia la diversidad de los seres humanos configurada por su sexualidad integral que, desde un sentido político, cobra fuerza hacia las manifestaciones de identidades de género diferentes a la heteronorma. Este odio se encarna con mayor énfasis en las mujeres transgénero y transexuales, pues socialmente,

ellas representan el rechazo a la visión dual del cuerpo-sexo, para las personas que conservan esquemas mentales patriarcales y machistas, ellas se convierten en cuerpos que deben disciplinarse para que encajen en lo que "por naturaleza" pertenece a la heteronormatividad, el rechazo a roles masculinos y la adopción de la expresión de una identidad femenina las vuelve blancos de formas de violencia que van desde la discriminación (que cierra casi totalmente todos sus ámbitos de desarrollo integral) hasta la expresión más cruel de la violencia, feminicidios. Aunque este odio manifiesto, pasa tan invisibilizado que permea incluso las líneas de investigación científica y académica, lo que dificulta que pueda, en primer lugar, hace ver que las necesidades de esta población y los abusos que sufren no son prioritarias, y en consecuencia no se plantean nuevos escenarios de intervenciones psicosociales dirigidos a esta población.

## Trauma psicosocial

Tradicionalmente la salud mental ha sido considerada desde enfoques que parten de señalar a las personas como única unidad de análisis en cualquiera de las manifestaciones del comportamiento, tanto del llamado normal como del etiquetado como patológico, recae entonces en la responsabilidad de cada individuo la aparición de síntomas o consecuencias en su bienestar mental, esta visión supone prescindir de la influencia del contexto.

Una de las participantes expresa:

> Yo tengo miedo de salir, pero debo hacerlo, el encierro no es sano para nadie, ahora la gente con la pandemia renegando por no poder salir, por tener que estar encerrado huyéndole a un virus, nosotras pasamos la vida entera huyéndole a ellos, y no es porque sea loca, no, uno sabe que no puede confiar en nadie, a veces creen que una es loca por corrérsele a la policía o que hemos hecho algo y por eso corremos, no, ya me ha tocado pasar embartolinada por nada, solo porque les caigo mal por ser "un anormal" como ellos nos dicen. "Desviadas, monstruos, anormales, putas locas" así nos gritan. Nadie le ayuda a una, una aprende a ayudarse con las demás que

> ve usted aquí, nos toca hacer una nueva familia, en mi caso, hasta hace poco me ha comenzado a hablar mi mami, después de 12 años, pero no crea que yo puedo llegar a su casa, no, ella viene aquí, le da pena que llegue a la colonia donde crecí, además ahí por mi gusto tampoco llego, ahí conocí lo que era que me violaran, que me golpearan, que me humillaran, por culpa de varia gente viví bien jodida un montón de tiempo.

Desde el enfoque psicosocial, Martin-Baró (1990) concibe el trauma psicosocial como la cristalización en los individuos de relaciones sociales basadas en la violencia o conflictos intergrupales, donde son propios los sesgos intergrupales, la polarización social y las creencias estereotipadas. La desesperanza, la desconexión cognitiva, las conductas evitativas, el abuso de sustancias tóxicas, etc., son frecuentes en estos casos donde desde edades tempranas, las personas pueden verse atrapadas en un discurso, prácticas y relaciones que legitimen la violencia (Fernández *et al.,* 2013). En las mujeres transexuales y transgénero, el trauma psicosocial constituye una consecuencia directa de la violencia estructural que reciben de las instituciones de Estado y la sociedad civil una que vez expresan su identidad de género, a medida se manifiesta más la expresión femenina y se dejan de lado las características masculinas, el daño psicosocial incrementa. Continuar aduciendo las consecuencias que esta violencia tiene sobre su salud mental hace que el ejercicio profesional de la psicología, desde enfoques clínicos tradicionales continúe culpando a la víctima y eximiendo de su responsabilidad al contexto.

## Discusión

A lo largo de esta investigación se ha enfatizado en las condiciones de vida de las mujeres trans en un contexto que facilita el odio por la expresión de su identidad. Por años han vivido bajo la lupa de la sociedad, y aún desde la academia desde una visión patologizante por no encajar en la norma social desde el sexo binario. Desde la psicología, aún persiste esta visión que exime al contexto y a quienes forman parte de él de la construcción que forman, basados

en el odio, de las personas trans blanco (2004) siendo consecuente al planteamiento de Martín Baró, enfatiza que "el camino más seguro para culpar a la víctima de su trastorno y exculpar al entorno, son las consecuencias sociopolíticas que de ello se derivan, aberrantes la mayoría de ellas" (Blanco y Díaz, 2004, p. 233).

En términos más directos, la salud mental constituye una dimensión de las relaciones entre las personas y grupos más que un estado individual, aunque esa dimensión se enraíce de manera diferente en el organismo de cada uno de los individuos involucrados en esas relaciones, produciendo diversas manifestaciones ("síntomas") y estados ("síndromes") (Martín-Baró, 1990, p. 336). Las relaciones sociales que forman parte del contexto de las mujeres trans, sin duda, reflejan el rechazo que socialmente se ha forjado hacia todo lo que no encaja en la dualidad cuerpo-sexo, la heteronorma impone la forma de expresar y relacionarse de acuerdo con lo que la sexualidad construida desde las instituciones permiten y aceptan como correcto, no aceptarlas y más aún, rechazarlas y expresarlas de manera diferente conlleva al uso de la violencia como medio de control y disciplina social, considerando también, por un lado como patología la expresión de una identidad trans, y por otro enfatizando que las manifestaciones que esta violencia tiene en la salud mental de las mujeres trans son responsabilidad directa de ellas.

Desde el marco psicosocial, sin embargo, se han identificado algunas de las condiciones que pueden desencadenar la violencia con sus consiguientes reacciones individuales, comunitarias y sociales. Dunbar y Blanco (2014, p. 378) encontraron como elementos pre-traumáticos comunes condicionantes relacionados la violencia estructural como la pobreza, la exclusión social, género, las creencias religiosas, ideología y la presencia de movimientos sociales. Para el caso de las mujeres trans, la familia y la comunidad (a través de instituciones como la iglesia), son los primeros espacios en los que se viven expresiones de violencia exacerbada que se hacen visibles a través del rechazo, la violencia física, psicológica y sexual que alcanzan

extremos de ensañamiento, crueldad y barbarie. Las instituciones de Estado también inciden en este contexto pre-traumático, dado que el poco o nulo acceso a educación, salud y trabajo forman parte de un contexto que, a través de la privación de la satisfacción de necesidades básicas y necesarias para el óptimo desarrollo de cualquier persona, orillan a esta población a situaciones de riesgo que desencadenan daños a su salud y las exponen a ser víctimas de expresiones de violencia más extrema, como el feminicidio.

Por otra parte, la OMS (2002, p. 241) agrupa los factores de riesgo para la violencia colectiva a) en políticos: ausencia de proceso democráticos y desigualdad de poder, b) factores económicos: desigualdad económica y de distribución de recursos, control de recursos naturales, producción y comercialización de drogas, c) sociales y de la comunidad: desigualdad grupal, fanatismo basado en características étnicas o religiosas, y) demográficos: cambios demográficos rápidos. Conceptuar el trauma desde un enfoque psicosocial se vuelve clave en la visión de un sujeto situado en determinadas coordenadas sociohistóricas (Díaz y Blanco, 2004), haciéndose necesaria la introducción de argumentos históricos y contextuales para su entendimiento (Blanco y Díaz, 2004; Blanco *et al.,* 2014; Blanco *et al.,* 2018).

En cuanto a los atributos que reúne el trauma psicosocial, Madariaga (2002) resalta su cualidad temporal o histórica, la cual surge de la necesidad de Martín-Baró de ubicar o dar cuenta histórica del conocimiento como un elemento clave para poder comprender la noción del trauma dentro de un contexto determinado (Díaz y Blanco, 2004). El trauma psicosocial sería un proceso que: a) que tiene su origen en la sociedad, en las alteraciones o efectos que provoca la violencia colectiva cuando forma parte de la estructura socioeconómica; b) su mecanismo de permanencia y duración se ubica en la relación individuo-sociedad y en las interacciones que se dan a nivel institucional, grupal e individual; c) tiene un carácter dialéctico, es decir, su origen y efectos son experimentados socialmente, siendo un produc-

to socio-histórico que no afecta de manera uniforme a todas las personas (Blanco y Díaz, 2004; Martín-Baró, 1990; 2003; Portillo, 2006).

El odio y el rechazo hacia lo femenino forma parte de un sistema patriarcal, donde a través de la cultura la dualidad femenino y masculino ha sido y es aceptada como "lo normal" y todo lo que no encaja en esta norma social es entonces visto como amenaza a "los valores tradicionales" de instituciones como la familia o la iglesia. La violencia hacia las mujeres, incluyendo a las mujeres transgénero y transexuales, es aceptada y legitimada, en el caso de las mujeres trans, el odio es mayormente manifestado en actos de violencia que incluso pueden acabar con sus vidas con especial ensañamiento.

El temor a las relaciones con personas ajenas a su colectivo, a caminar solas por las calles, a visitar lugares públicos, no debe ser considerado desde escalas clínicas, sino, como una respuesta consecuente a un contexto que ha sido el responsable de este temor, un contexto que además permite que unos agredan y otras sean agredidas. Respecto al daño personal que el trauma psicosocial pueda dejar en cada persona, Villagrán (2016) señala que este dependerá de cómo cada persona vive subjetivamente esta experiencia. Sin embargo, lo subjetivo también está influido socialmente a partir de las experiencias vividas en un determinado momento y espacio, las coordenadas sociohistóricas, las cuales determinan las relaciones entre las personas y a la vez se ven influidas por sus acciones (González Rey, 2000). Si las condiciones que originan y sostienen el trauma psicosocial son sociales o, en palabras de Martín Baró (1990): "la herida que afecta a las personas ha sido producida socialmente (…) y su naturaleza se alimenta y mantiene en la relación entre el individuo y la sociedad, a través de diversas mediaciones institucionales, grupales e incluso individuales" (p. 78). Más aún, los traumas que afectan a una colectividad se sustentan en un determinado tipo de relaciones sociales que facilitan su mantenimiento y provocan efectos psicosociales globales, no reducibles al impacto individual que sufre cada persona ni a la suma de los efectos individuales.

Hernández y Blanco (2005, p. 291) han caracterizado el trauma psicosocial como cualquier otro fenómeno psicológico, la experiencia traumática viene a ser el resultado de un complejo proceso de relaciones en el que está implicado el sujeto y los procesos y acontecimientos sociales a gran escala que lo rodean. Se puede decir:

> No solo que el trauma es producido por la sociedad, aunque el afectado principal sea el individuo, sino que la naturaleza del trauma hay que ubicarla en la particular relación social de la que el individuo solo es una parte. (Martín-Baró, 1985, p. 293)

A partir de este supuesto, se hace necesario mirar no solo al sujeto que lo sufre, sino a la situación que lo alimenta, al contexto que le da cobertura, a la estructura que lo origina, lo institucionaliza y lo mantiene.

No se trata solo de mirar "fuera" del sujeto, sino de prestar atención a la situación pretraumática, porque es en ella donde se encuentran algunas de las claves del daño psicológico que arrastra, y todas las claves del desorden social que acarrea. El trauma psicosocial se convierte así en "una consecuencia normal de un sistema social basado en relaciones sociales de explotación y opresión deshumanizadoras. El trauma psicosocial puede ser parte de una "normal anormalidad" social" (Martín-Baró, 1998, p. 295) que afecta de manera especial a los colectivos y grupos más vulnerables que en nuestras sociedades siempre han sido la niñez y las mujeres. La naturaleza psicosocial del trauma alcanza su máxima expresión en un hecho irrefutable: la herida no solo afecta a las personas, sino a su mundo de relaciones sociales, a las estructuras e instituciones sociales dentro de las cuales se ubican los sujetos, sobre todo a aquellas estructuras que han servido de apoyo y soporte emocional para las personas, los grupos primarios (familia, grupo de amigos, comunidad, etc.).

Es necesario señalar, que desde el enfoque psicosocial, no solamente se debe dar cuenta de la importancia del contexto como generador y legitimador de la violencia que ocasiona daños en la vida de

las mujeres trans, sino también en mirar más allá del individuo para que puedan buscarse acciones que, desde las diferentes instituciones y actores sociales puedan promover la reparación y el resarcimiento del trauma psicosocial que la violencia que históricamente ha vivido este colectivo sea abordada desde las diferentes áreas que afectan sus vidas.

En dicha aproximación a comprender el proceso de construcción de identidad de la mujer trans más allá de lo individual, es imprescindible traer a cuenta la Teoría de la identidad social de comportamiento intergrupal propuesta por Tajfel y Turner (2004) cuyo enfoque afirma que las personas se autodefinen y autovaloran con base al grupo al que pertenecen. Desde esta perspectiva, las personas se perciben a sí mismas como miembros de una misma categoría social, alcanzando un grado de autodefinición a partir de un consenso social sobre los valores compartidos por el (endo) grupo y su lugar dentro de él. El abordaje que los autores toman en torno al comportamiento intergrupal es casi idéntico al de Sherif y Sherif (1953) al plantear como el comportamiento por uno o más actores hacia otro(s) actor(es) está basado en la identificación que dichos actores poseen sobre sí mismos, y sobre los actores pertenecientes a una diferente categoría social.

Las categorizaciones sociales en este sentido son concebidas como herramientas cognitivas que segmentan, clasifican y ordenan el entorno social y por lo tanto permiten al individuo llevar a cabo cualquier forma de acción social, incluyendo la dotación de cualidades positivas al (endo) grupo, y la construcción de un adversario en los grupos (o exogrupos) ajenos o diferentes (Tajfel y Turner, 2004, citados en Jost, pp. 238-239), todo con la búsqueda de mantener o aumentar la autoestima. Mientras que esta dinámica puede llegar a reafirmar un sentido de pertenencia y seguridad en las personas, en el caso de las mujeres trans, y de la categoría social del colectivo LGBTQI+ en sí, únicamente posibilita los prejuicios, la discriminación y el odio. El formar parte de esta categoría crea la visión de las mujeres trans como aquellas que transgreden la heteronorma impuesta so-

cialmente y que por tanto merece el uso del castigo social, traducido en exclusión y violencia directa, de modo tal que puede llegar a su forma más cruel, el feminicidio.

Dado este contexto de odio posibilitado por la violencia y que se vuelve notorio a medida hacen más pública su expresión de género, no solamente deben considerarse las consecuencias que se observan con mayor facilidad traducida en la falta de acceso a sus derechos fundamentales (salud, educación, trabajo, y ley de identidad), sino también el impacto que estos mecanismos de control y disciplina sobre los cuerpos abyectos tiene sobre sus redes de apoyo familiar y comunitario. Ser víctimas de las burlas, el rechazo y la violencia ejercida por transgredir la heteronorma deja huellas, que más allá de lo físico, se cristalizan en su salud mental, esto no debe interpretarse desde una visión patologizante, sino como un daño producto de la violencia estructural que forma parte del contexto social, parafraseando a Martín-Baró (1985) podría decirse que este daño es "una forma normal de reaccionar frente a una realidad anormal". Es por esto que la noción de que las mujeres trans refuerzan su autoidentificación en conjunto con otros y otras que comparten la misma visión del mundo, y en oposición a una heteronorma impuesta, es una de las dinámicas a explorar en el objetivo principal del presente estudio.

## Conclusiones

La violencia impregna toda la realidad social. Construye mecanismos que la mantienen de manera tan sutil que logra naturalizar la pobreza, la desigualdad y la discriminación en sus múltiples formas. En grupos poblacionales que históricamente han sido sometidos al orden social, como el de las mujeres transexuales y transgénero, las afectaciones son desproporcionadas y es ejercida de tal manera que pareciera que ciertas agresiones están dirigidas exclusivamente hacia ellas (por ejemplo, la negación a su derecho de identidad). La violencia es un mecanismo avalado para ser utilizado contra quienes desafían este sistema, se observa desde las relaciones interpersonales,

las instituciones, la normatividad y la subjetividad de los sujetos, ya que socialmente se refuerza constantemente las relaciones de poder que buscan disciplinar y volver a encauzar a través de agresiones de diversos tipos a quienes no se identifican de acuerdo con lo que la sociedad considera que corresponde a su sexo.

En el sistema de género, los hombres y las mujeres son sujetos históricos a los que se les ha asignado características a partir de sus cuerpos sexuados y que "deben" realizar actividades y asumir una identidad de acuerdo al sexo asignado al nacer. Se trata de mandatos poderosos que rigen sus vidas y que al ser cuestionados o contradichos generan conflicto, catalogando a las personas con identidades sexuales que no encajan en el binomio cuerpo-sexo como antinatural, una desviación o enfermedad.

El abordaje de las consecuencias de la violencia dirigida a las mujeres trans a través de expresiones de odio, discriminación y agresiones que atentan contra su vida debe incluir el análisis del impacto en su salud mental desde una perspectiva psicosocial, que, a diferencia de los enfoques tradicionales, exime de la culpa a las verdaderas víctimas y señala al contexto como el potenciador del daño ocasionado. Realizar una investigación que parta desde esta perspectiva facilita la comprensión de las dinámicas que están a la base y que mantienen la violencia hacia este colectivo y que puede permitir replantear estrategias de abordaje psicosocial que vayan más allá de lo clínico.

Desde la perspectiva psicosocial, la visión del daño que la violencia deja en las mujeres trans nos obliga a reflexionar en sus contextos, donde a través del uso del poder para disciplinar los cuerpos que no obedecen a la norma heterosexual conlleva a consecuencias que permean todas las áreas de oportunidades y desarrollo, volviéndolas un colectivo vulnerable a los abusos que muchas instituciones y personas cometen contra ellas. El daño que se cristaliza en ellas siendo palpable, mayormente, en su proyecto de vida y en sus modos de interrelación con otras personas, va más allá de las consecuencias individuales. La construcción de su identidad en función del mundo

al que se presenta obliga a que se replanteen los modos de intervención hacia este colectivo, buscando que desde la sociedad se pueda resarcir el daño que se ocasiona a través de la violencia estructural, daño manifestado en la destrucción del tejido social, la creación de redes de terror, consolidación de la mentira institucionalizada, que en este caso podría interpretarse como confirmación del marco ideológico falaz que sostiene los mitos alrededor de la transexualidad, entre otras (Blanco y Díaz, 2004).

La violencia ejercida utiliza el ejercicio negativo del poder como agente represor y prohibitivo en estudios de sexualidad de forma explícita o implícita. Como complemento de lo anterior, en otras ocasiones, el poder también ha sido pensado como liberador, siempre y cuando el sujeto sometido, experimente un proceso de concientización que se supone lo llevará a un estado de liberación con respecto a las ataduras pasadas, presentes o futuras, las cuales pueden ser de orden simbólico, espiritual o material. Los aportes de Foucault sobre el poder son particularmente relevantes para una investigación que gira en torno a la sexualidad, y en este sentido, debe pensarse con cautela cuáles serían las interrogantes que como investigadores se plantean, pues no se debe "preguntar a los sujetos cómo, por qué y en nombre de qué derechos pueden aceptar dejarse someter, sino mostrar cómo los fabrican las relaciones de sometimiento concretas" (Foucault 1990, p. 50). Con esto, se busca salirse de la clásica dicotomía del poder como bueno o malo, y más bien se quiere ofrecer la oportunidad de replantear y analizar los contextos, las relaciones y los mecanismos de utilidad social que intervienen con respecto a la configuración de la identidad de las mujeres trans.

Es importante recalcar que esta investigación, no solo debe evidenciar los daños que la violencia estructural ocasiona a las mujeres trans, sino también desde la academia poder señalar la responsabilidad de los Estados y de la sociedad civil que mantienen estructuras de poder social que atentan contra la vida y la dignidad de este colectivo, y también exigir que, en el marco de una sociedad justa

y solidaria, se enfatice en la construcción de políticas públicas que establezcan con claridad la forma como se está entendiendo la aceptación de las identidades diversas y que establezcan las bases de procesos de sensibilización y formación entre Estado y ciudadanía, que debe ser permanente con la finalidad de generar los cambios que se requieren en favor de una vida libre de violencia para este colectivo. Con esto se busca ir más allá de las consecuencias a nivel individual, es decir que no permean solamente en el sujeto, y replantearse la idea de que el daño se produce a nivel colectivo a través de las dinámicas relacionales teniendo que dan lugar a traumas psicosociales.

Con la confirmación de los hallazgos de la investigación, también se requerirán definir acciones concretas, partiendo del reconocimiento legal a su identidad, pues desde esta acción se inicia el camino para salir de la invisibilidad y ser reconocidas como mujeres sujetas de derecho, el reconocimiento a su identidad facilita el acceso a servicios de atención, protección y la generación de instrumentos legales que sancionen cualquier acción violenta en su contra, así como también, acciones en el marco de la prevención y educación sexual y en género ciudadana, dado que la violencia se estructura en un marco de relaciones de género que jerarquiza y produce desigualdad y que está profundamente enraizado en las percepciones e imaginarios de la población. La acción del Estado debe proyectarse de manera unitaria y coherente para modificar los patrones tradicionales de género que se encuentran en la base de la violencia. De esta manera, se logrará comprometer a la sociedad en su conjunto en la tarea de reducir la prevalencia de la violencia de género no solamente contra las mujeres cisgénero, sino también con las mujeres trans.

Es importante que las futuras investigaciones presten especial atención para no caer en un sesgo heteronormativo que pueda interferir en la interpretación de los resultados de la población. Es común encontrar en la literatura, por ejemplo, cómo la identidad trans es considerada dentro de la homosexualidad, encontrando pocos esfuerzos académicos de identificar las condiciones específicas

de la violencia contra este colectivo y diluyéndola en una identidad grupal generalizada, contribuyendo a la invisibilización de sus necesidades y de los abordajes específicos que requiere esta población. Las circunstancias éticas relacionadas con el contexto social interno de los colectivos también deben ser consideradas, y deben realizarse de manera que no sea un ejercicio morboso de indagación sobre la vida y condiciones de estas mujeres, sino con el propósito de generar insumos para futuras intervenciones que busquen su bienestar.

## Referencias bibliográficas

Allport (1968). *La Naturaleza del prejuicio*. Editorial Eudeba.

Bautista Rojas, E. (2017). Lo que se ve, sí se juzga: Percepciones y violencia contra la diversidad sexual en México. *Revista San Gregorio, 2*(17), 96-103. México.

Blanco, A. y Díaz, D. (2004). Bienestar social y trauma psicosocial: una visión alternativa al trastorno de estrés postraumático. *Clínica y salud, 15*(3), 227-252. https://bit.ly/3tsOa6y

Blanco, A., Caballero, A. y de la Corte, L. (2008). *Psicología de los grupos*. Pearson Educación, S. A.

Blanco, A. y Gaborit, M. (2014). La razón compasiva y la acción como ideología: una nueva mirada a la Psicología de la liberación. En E. Zubieta (Ed.), *Psicología social y psicología política: procesos teóricos y estudios aplicados*. Eudeba.

Blanco, A., de la Corte, L. y Sabucedo, J. M. (2018). *Para una psicología social crítica no construccionista: reflexiones a partir del realismo crítico de Ignacio Martín-Baró*. Universitas Psychologica.

Butler, J. (2001). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, trad. de Mónica Manssur y Laura Manríquez, Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

_____ (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Paidós.

Cicourel, A. V. (1982). Interviews, surveys, and the problem of ecological validity. *The American Sociologist*, 11-20. https://bit.ly/3ItjOoF

Córdova-Plaza, R. (2011). Sexualidades disidentes: entre cuerpos normatizados y cuerpos lábiles. *La ventana, 4*(33). Guadalajara, México. https://bit.ly/3JAhq0S

De Arquer, M. I. (2011). *NTP 401: Fiabilidad humana: métodos de cuantificación, juicio de expertos*. Centro nacional de condiciones de trabajo, España.

De la Hermosa, M. y Polo, C. (2018) Sexualidad, violencia sexual y salud mental. *Rev. Asoc. Esp. Neuropsiq. 38*(134), 349-356. https://dx.doi.org/10.4321/S0211-57352018000200001

Dunbar, E. y Blanco, A. (2014). Psychological perspectives on culture, violence, and intergroup animus: Evolving traditions in the bonds that tie and hate. En F. T. L. Leong, L. Comas-Díaz, G. C. Nagayama Hall, V. C. McLoyd, y J. E. Trimble (Eds.), *APA handbook of multicultural psychology, Vol. 2. Applications and training* (pp. 377-399). American Psychological Association. https://doi.org/10.1037/14187-022

Fernández, S. (2013). *El odio y sus despliegues: algunas particularidades*. Espacio Psicoanalítico de Barcelona.

Flores, F. (2000). *Psicología social y género: el sexo como objeto de representación social*. UNAM.

Forcada, R. H. y Winton, A. (2018). *Diversidad sexual, discriminación y violencia*. Comisión Nacional de Derechos Humanos, México.

Foucault, M. (1990). *The History of Sexuality Volume 1: An Introduction*. [La Historia de la Sexualidad Volumen 1: Una Introducción]. Vintage Books.

Galtung, J. (2016). La violencia: cultural, estructural y directa. *Cuadernos de estrategia*, (183), 147-168. https://bit.ly/3iqQFzV

Gardella, A. (2019). El derecho al luto: estrategias del activismo para combatir la violencia contra la población LGBTI en El Salvador. *Revista Identidades*, 95. El Salvador.

González Rey, F. (2008). Subjetividad social, sujeto y representaciones sociales. *Diversitas, 4*(2), 225-243. Centro Universitario de Brasilia.

Hernández, P. y Blanco, A. (2005) Violencia política y trauma psico-social. En A. Blanco (Ed.), *11-M: "Atocha Zona Cero"* (pp. 281- 310). Trocha.

Hiner, H. (2019) *Violencia de género, pobladoras y feminismo popular*. Editorial Tiempo Robado Editoras.

León Rubio, J. M., Jarana Expósito, L. y Blanco Abarca, A. (1991). Entrenamiento en habilidades sociales al personal de enfermería: efectos sobre la comunicación con el usuario de los servicios de salud. *Clínica y Salud, 2*(1), 73-79. https://bit.ly/3ujkqIp

Luque Fernández, M. y Oliver Reche, M. (2005). Diferencias culturales en la percepción y vivencia del parto: El caso de las mujeres inmigradas. *Index de Enfermería, 14*(48-49), 9-13. https://bit.ly/3L8wGSZ

Madariaga, C. (2002). Tortura y trauma: El viejo dilema de las taxonomías psiquiátricas (Torture and Trauma: The Old Dilemma of Psychiatric Taxonomies). *Open Journal of Therapy and Rehabilitation, 2*(2).

Martín-Baró, I. (1990). La violencia en Centroamérica: una visión psicosocial. *Salud, Problema y Debate, 2*, 53-66. https://bit.ly/3L8wGSZ

_____ (1998). *Psicología de la liberación: Ignacio Martín-Baró*. Editorial Trotta.

Ministerio de Economía de El Salvador (2019). Encuesta de Hogares de Propósitos Múltiples. Dirección General de Estadística y Censos DIGESTYC.

Palevi, A. (2016). Voces desde el armario... Prejuicios y discriminaciones hacia personas LGBT en El Salvador. *Revista EPOS, 7*(2), 4-26. https://bit.ly/358tU0I

_____ (2017). ¿El armario está abierto?: estudios sobre diversidad sexual en El Salvador. *Educação & Realidade, 42*(4), 1375-1397. https://doi.org/10.1590/2175-623662013

Portillo, N. (2006). Juventud y trauma psicosocial en El Salvador. En Nelson Portillo, Mauricio Gaborit y José Miguel Cruz (Eds.), *Psicología social en la posguerra: teoría y aplicaciones en El Salvador* (pp. 249-290). UCA Editores.

Serbia, J. M. (2007). Diseño, muestreo y análisis en la investigación cualitativa. *Hologramática, 4*(7), 3. https://bit.ly/3itMx1Y

Tajfel, H. y Turner, J. (2004). Chapter 16: The Social Identity Theory of Intergroup Behavior. En Jost, J. y Sidanius, J. (Eds.), *Political Psychology: Key Readings* (pp. 276-293). Psychology Press. https://doi.org/10.4324/9780203505984-16

Taylor, S. J., Bogdan, R. y DeVault, M. (2015). *Introduction to qualitative research methods: A guidebook and resource.* John Wiley & Sons.

Villa, J. D. (2016). Perdón y reconciliación: una perspectiva psicosocial desde la no violencia. *Polis Revista Latinoamericana, 43.* Bogotá, Colombia. https://bit.ly/36ljF9T

Villagrán, L. (2016). *Trauma psicosocial: naturaleza, dimensiones y medición* (Tesis doctoral). Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Psicología, Departamento de Psicología Social y Metodología.

# Ejercicio comparativo en los estudios sobre historia de América antigua

Rocío Gress Carrasco
Universidad Nacional Autónoma de México
rociogress@filos.unam.mx
https://orcid.org/0000-0001-8538-7520

"…los mejores de ellos [historiadores] se marchaban
repitiendo, tanto ayer como hoy:
'Sólo se puede comparar lo comparable'. También
pienso, sin hacerme ilusiones,
que ha llegado el momento de hacer un alegato, de
escribir un manifiesto,
de mostrar concretamente de qué manera la práctica
comparatista
exige un trabajo conjunto que invita a sacar partido
de las categorías del sentido común,
a construir elementos comparables que nunca se dan
de forma inmediata,
y cuyo objetivo no es en absoluto establecer tipologías
ni elaborar morfologías".

(Marcele Detienne)

## Introducción

La vitalidad de antiguos debates marca la necesidad de reflexiones renovadas. El alegato de Detienne (2001, p. 59) nos acerca a los terrenos de las metodologías comparadas en el quehacer de los

historiadores; nos invita a comparar más allá de homologaciones formales y, acaso, ahí se encuentra el valioso aporte de las comparaciones en los estudios históricos que se perfilan, no a la búsqueda de leyes generales que expliquen variables o constantes en los procesos culturales, sino a la comprensión de particularidades históricas y el devenir de los pueblos. Desde el necesario diálogo que propone entre los historiadores y antropólogos en los albores del siglo XXI, Detienne toca fibras representativas en los estudios históricos comparados: la construcción de los objetos de estudio transdisciplinares para acercarnos a sociedades y sus diversas esferas de interacción.

Mientras uno de los debates más concurridos en los estudios históricos sobre América antigua es el que se ha generado sobre las fuentes primarias para acercarnos a la comprensión de los pueblos precolombinos, algunas perspectivas históricas y arqueológicas ejercitan con fluidez superficial la aprobación o rechazo de propuestas metodológicas comparativas en función de su utilidad. En este sentido, inscritos en tradiciones discursivas que otorgan mayor validez a los datos que verifican las interacciones culturales a través de cronologías y materialidades, los estudios comparativos (vgr. los que propician reflexiones sobre la comprensión de las diversidades de pensamiento a través de las producciones gráficas en diversos pueblos americanos) se han colocado en la fila de ejercicios académicos "poco sólidos" para el conocimiento histórico de tradición cientificista.

La ausencia de debates académicos profundos que aborden la pertinencia y aportes de las metodologías comparativas, ha generado una disociación desde las diversas disciplinas antropológicas, la cual ha alimentado la polarización sobre los aportes académicamente válidos (fechas y materiales que documenten los contactos culturales directos). Dicha búsqueda de certezas ha mantenido latentes las discordias respecto al uso, validez y pertinencia de las metodologías comparadas aplicadas a la cultura material del pasado americano.

El caso de la historia de los pueblos originarios de América nos presenta diversos retos, uno de ellos es asumir la inexistencia de

una ciencia histórica precolombina. La riqueza de las fuentes primarias de documentación, las experiencias de estudio transdisciplinario y la diversidad de metodologías demandan un acercamiento mucho más dispuesto a la constante renovación de miradas y propuestas para abonar a la comprensión de historias que, en ocasiones, se conectan con diferentes intensidades a escala continental desde tiempos remotos.

Más de veinte años después, la invitación de Detienne se mantiene con una fresca vigencia en medios académicos latinoamericanos que, poco a poco, comienzan a comprender que el rigor académico también implica la construcción de reflexiones conjuntas sobre la diversidad histórica de los pueblos americanos, diálogos abiertos que nos permitan "desplazarnos sin pasaporte" entre los datos contextualizados y los análisis formales de materiales con representaciones culturales de las sociedades del pasado, entre las más distantes como las más próximas en la vitalidad de nuestro tiempo.

En estas reflexiones colectivas panamericanas, han jugado un papel esencial las nuevas redes de investigación internacional. Desde el proyecto Vínculos y Miradas Comparadas en América indígena (UNAM) hemos tenido la oportunidad de colaborar con grupos de investigación que promueven la necesidad de reflexiones conjuntas en busca de la comprensión más justa de las historias de los pueblos americanos, entre otros, se encuentra el proyecto Sistema mundo originario Andino-Mesoamericano (ESPOL, Ecuador); el Seminario de Interacciones entre el Occidente de México, Centro y Sudamérica (DSA, INAH), el Centro de Estudos Mesoamericanos e Andinos (USP, Brasil), la Red de Arqueólogos de América Latina y el Caribe-CHAKANA-ARQ (UniValle, Cali), el Institut de cultures americanes antigues (Barcelona) y el Seminario de Estudios comparativos Mesoamérica-Los Andes (UAEH).

Este trabajo se ha nutrido de los diálogos establecidos, hasta ahora, con los colegas dentro y fuera de los mencionados grupos de investigación. Al principio, presento algunas reflexiones sobre la per-

tinencia de los estudios comparativos y, finalmente, mi propuesta de trabajo a partir de algunos de mis casos de estudio con la temática transversal de la fauna sagrada entre los antiguos pueblos americanos.

## Metodologías y discusiones

En términos generales, los estudios comparativos refieren al uso de una metodología que toma dos o más casos de estudio en busca de comprender las similitudes y diferencias de los grupos culturales a los que pertenece; y, fundamentalmente, comprender el devenir histórico y las voluntades creadoras que hacen únicas a dichas representaciones en sus contextos de creación. En este sentido, la identificación de semejanzas y diferencias constituye la capa más superficial de un proceso de análisis de objetos de estudio, teniendo la profundidad de los planteamientos comparativos en la búsqueda de afinar las miradas sobre las particularidades de procesos culturales y los puntos susceptibles que den cuenta de encuentros con otras formas de pensamiento.

En las disciplinas históricas, más allá de la equiparación formal, la comparación se presenta como una propuesta de modelo de análisis sistemático, que consideran las semejanzas y diferencias de dos o más casos de estudio, para aproximarnos a la comprensión de determinados procesos históricos (Kocka, 2002, p. 43). En el conocimiento de los procesos históricos de pueblos originarios, existen una aparente oposición entre la documentación llamada de "datos duros" (que documentan posibles interacciones culturales de los antiguos pueblos de América) y las fuentes gráficas a partir de las que se emprenden los estudios comparativos que exploran en el pensamiento antiguo. En términos generales, se puede hablar de que los estudios arqueológicos buscan las evidencias materiales que sustenten las vías de contactos directos, es decir hallazgos materiales en contexto que den cuenta del encuentro entre distintos grupos. En este contexto, se ha normalizado una percepción suntuaria de los estudios comparativos en el arte antiguo, hasta que alguno logre

demostrar la presencia contundente y directa de un grupo cultural extranjero en territorios lejanos.

Con esperanza de que las exploraciones arqueológicas contribuyan prontamente con mayor información de datos de contactos directos, por ahora persiste un medio académico donde son poco aceptadas las propuestas de estudios comparativos basados en los estudios de la imagen. Dichas condiciones parecen condenar al silencio cualquier aporte que no sea "demostrable" con evidencia "dura" (materialidad andina en territorios mesoamericanos o viceversa). Sin embargo, los objetivos de los estudios comparativos con fuentes gráficas como eje, son tan diversos como los casos de estudio a lo largo del continente. En mis investigaciones, me ha interesado explorar en la diversidad simbólica de la fauna sagrada, en particular, la reconciliación simbólica de distintas especies animales en el cuerpo de un ser: la serpiente-felino; la cual, desde diferentes contextos culturales, resuelve planteamientos históricos constantes a escala continental.

En estos recorridos documentales, he reconocido que algunas formas de pensamiento y la complejidad de interacciones culturales no son fácilmente perceptibles a través de evidencia material. El trabajo colectivo para favorecer la comprensión de la diversidad de fuentes a las que nos enfrentamos en la historia de América antigua está en establecer diálogos que amplíen la mirada para construir las preguntas pertinentes y explorar a la luz de la multiplicidad de saberes, los límites y alcances de cada uno de los métodos de análisis.

En torno a la problemática, en términos generales, en la historiografía contemporánea se pueden rastrear dos grandes rubros en los intereses de trabajos comparativos entre los pueblos de las Américas. En primera instancia, los enfocados en documentar las vías que pudieron propiciar los contactos directos, a partir de las evidencias materiales que arrojan datos en regiones de comunicación como el Occidente de México y las costas ecuatorianas. Las inquietudes sobre los movimientos humanos, más allá de las regiones inicialmente planteadas, también han propiciado la búsqueda de rutas de inter-

cambio, de migraciones a gran escala, repliegues y expansiones territoriales; de movimientos humanos que, así como la flexibilidad de presencias culturales son susceptibles de haber estado en contacto con otros grupos de otros puntos del continente.

Por otro lado, están las investigaciones que exploran las imágenes como fuente para documentar aspectos de la cosmovisión de diversos pueblos en ambas regiones a partir del análisis de los elementos sagrados que implican sustentos ideológicos. Para el primer caso, cada vez son más nutridos los aportes que se perfilan en la búsqueda de la mejor comprensión de los movimientos y huellas humanas en el pasado del continente. Trabajos como el de Patricia Rieff *They came to trade exquisite things: Ancient West Mexican-Ecuatorian Contacts* (1998) igual que el de Marie-Areti Hers y Patricia Carot *De perros pelones, buzos y Spondylus. Una historia continental* (2016), o los compilados en las memorias del *Primer Simposio de correlaciones andino-mesoamericano* (1982) y en Pensar América. Cosmovisión Mesoamericana y Andina (1997), junto con las ponencias presentadas en el *Congreso Internacional Caminos y encuentros en América indígena* (Guayaquil, 2019), invitan a la reflexión y la pertinencia de las investigaciones que comparan rasgos culturales entre los diversos pueblos de nuestro continente. Cabe mencionar, también, los estudios dedicados a comprender la llamada Área Intermedia, como el trabajo de Carreón y Lerma *Los vecinos del sur de Mesoamérica: Área intermedia y caribeña* (2010).

Respecto a las propuestas de los contactos directos entre los antiguos pueblos americanos, se renuevan constantemente en función de los hallazgos arqueológicos y los análisis de materiales de importancia panamericana como la concha *Spondylus*. Algunos aportes significativos los han realizado Jorge Marcos (1982, 2005) y José Carlos Beltrán (2001). Aunque los contactos entre estas regiones fueron favorecidos por la vía marítima, entre las costas occidentales mesoamericanas y del actual Ecuador, con posibles escalas centroamericanas, conviene pensar en esferas de interacción con movimientos hu-

manos cuyas rutas de tránsito difuminan o enfatizan construcciones particulares de representación del cosmos. Así, las investigaciones sobre la búsqueda de rutas de contactos se han fincado, también, en el análisis de iconografía de las producciones culturales que convergen en elementos formales o de contenido simbólico en diferentes puntos de América precolombina.

El trabajo de Hers y Carot (2016) es un aporte fundamental ya que, por una parte, proporciona información valiosa sobre las posibles confluencias a partir del rastro de elementos específicos, perros pelones y la concha *spondylus*, en busca de documentar con evidencia arqueológica los contactos marítimos por la costa del Pacífico y, a la vez, nos acerca a la búsqueda de aspectos formales para, desde la Historia del arte, plantear preguntas sobre piezas que no corresponden a formas reconocibles en la iconografía mesoamericana. Con inquietudes similares, desde la Historia del Arte, Pablo Escalante (1994) aborda problemáticas de las probables vías de intercambio de ideas que se presentan en la materialidad de los pueblos antiguos americanos.

Una de las colaboraciones más afortunadas y fructíferas es la que han tenido desde hace varios años Alfredo López Austin y Luis Millones, cuyas reflexiones desde Mesoamérica y los Andes, respectivamente han resultado en cuatro ediciones bibliográficas que son el ejemplo por excelencia de las miradas comparadas (López y Millones, 2008, 2013; 2015a; 2015b). En el mismo camino sobre estudios de religión, ritualidad y cosmovisión se encuentran los trabajos de Johanna Broda (2009).

En la misma línea, las confrontaciones de mitos mesoamericanos e incas con el caso de estudio de las cuevas como lugar de origen, son un rico aporte de las comparaciones emprendidas por Silvia Limón Olvera (2009).

Por otro lado, entre los primeros estudios que exploran en las imágenes comparadas sobresalen los de Donald Lathrap (1966) y

Mino Badner (1972) dedicados a la búsqueda de aspectos análogos en la iconografía olmeca y chavín. Sus resultados son elocuentes con procesos de transformación y resignificación de las imágenes a partir de una entidad sagrada fundamental: serpiente-felino-caimán, y su integración simbólica con aves o plumas como complementariedad celeste. Los casos mencionados de comparación de iconografía olmeca con chavín suponen que la serpiente podría presentar similitudes formales, que hacen sentido con las propuestas de la presencia olmeca a lo largo de la denominada Zona Intermedia y que pudo tener alcances hasta la serrana región de Chavín de Huantar. La documentación material en busca de esta ruta es el objetivo fundamental de las primeras comparaciones, de igual forma, se plantearon interrogantes sobre rasgos formales que pudieron resultar de contactos entre grupos humanos distantes en el continente. A pesar de compartir elementos que evocan el dinámico cuerpo serpentino, la identidad de las imágenes es difícil de homogeneizar, incluso, en la diversidad morfológica de las serpientes entre los propios sitios olmecas como se puede visualizar en los ejemplos del arte rupestre de Chalcatzingo, Juxtlahuaca y Oxtotitlán.

Además de la comparación formal entre la serpiente ondulada entre olmeca y chavín, Badner aborda el análisis de imágenes que, si bien no corresponden a la misma solución formal, sí comparten simbolismos construidos a partir de síntesis cosmológicas que comparten los mismos principios. En esta comparación, Badner toma como eje la imagen de la serpiente bicéfala arqueada. Como ejemplo del lado mesoamericano toma una estela de la costa Pacífico de Guerrero cuya imagen grabada consiste en un personaje de colmillos grandes dispuesto de frente con dos serpientes, una en cada costado y a la que se vincula con sus manos flexionadas hacia arriba. Sobre su tocado aparece el cuerpo arqueado de una serpiente bicéfala. Mientras, por el lado centro andino presenta un dibujo desplegado de una pintura hecha en una vasija de cerámica mochica con asa estribo donde se observa una escena con dos personajes ancianos, ataviados, vistos de perfil, se miran entre ellos y se vinculan con una

figura circular central a través de unos objetos alargados que sujetan con las manos en el ejercicio de consumo de hoja de coca. Sobre los personajes, a manera de arco, también aparece el cuerpo de una serpiente con picos intercalados con puntos en la superficie y una cabeza rematando cada extremo mientras, en el fondo, se repiten motivos punteados. En este caso, la equiparación de Badner (1972), más que de identidad formal, radica en la inquietud sobre la construcción simbólica de una serpiente bicéfala cuyo cuerpo hace la vez de arco celeste sobre un personaje, en el caso mesoamericano, y sobre una escena de trascendencia ritual, en el caso suramericano.

El recurso metodológico de comparar las serpientes en dos contextos distintos puede responder a la necesidad de establecer paralelismos formales sin ahondar en la polivalencia de los elementos, o bien, analizar la imagen en función de su construcción simbólica y las posibles condiciones en las que se llega a tales soluciones en determinado contexto cultural. En el ejercicio comparativo, ya sea en busca de equiparaciones formales o simbólicas, se llega a identificar presencias o ausencias en las imágenes; también llegan a aparecer dimensiones que contrastan lo sobrenatural y lo plenamente humano. Lathrap resalta el planteamiento de imágenes que, lejos de presentar identidad formal, funcionan como ecos de pensamientos del mismo contenido simbólico y que transitan entre ambas regiones americanas, Mesoamérica y los Andes.

Por ejemplo, aunque los ofidios son seres de trascendencia ritual e histórica a nivel americano; en términos generales, las serpientes en Mesoamérica constituyen imágenes de reverencia y culto, no deja lugar al enfrentamiento o combate con los humanos y se muestra como imagen ambivalente de benevolencia y destrucción. Mientras, por otro lado, en la iconografía mochica el discurso se inserta en narraciones muy distintas a las mesoamericanas; las serpientes híbridas, serpientes felino o con cuerno, llegan a aparecer sujetadas por hombres en contexto de combate equiparando las fuerzas humanas con las del personaje sobrenatural.

La mirada lenta y reflexiva sobre las imágenes permite reconocer la riqueza narrativa de los antiguos pueblos americanos. Como disciplina histórica, la historia del arte tiene la tarea de acercarse a la comprensión del devenir humano a través de fuentes documentales, la obra de arte, siempre en la amplitud de su dimensión cultural, y en contrastación necesaria con otras fuentes para aportar a la comprensión más justa de los fenómenos que tiene como objeto de estudio.

En este contexto disciplinario, los ejercicios comparativos se hacen necesarios desde la selección de un cuerpo documental, hasta la contrastación de fuentes para lograr identificar la viabilidad de un proyecto de investigación. Con frecuencia, los ejes problemáticos conducen a la interlocución multidisciplinaria para conseguir una comprensión integral de la obra en la mayor parte de sus dimensiones, materiales, formales, culturales, temporales y espaciales. Este camino conduce, también, al establecimiento de puentes que permiten ampliar la mirada respecto al mismo problema en casos similares en otros contextos, por ejemplo, los estudios del uso y representaciones de la grana cochinilla en Mesoamérica conducen casi de forma natural a las exploraciones de los análisis y experiencias de investigación del mismo recurso colorante en países suramericanos donde tiene presencia en los textiles.

En la historia del arte los estudios comparativos constituyen un ejercicio metodológico necesario para la contrastación de información e indispensable en la comprensión más amplia de procesos históricos a escala continental, lo que lleva a las preguntas respecto a las posibilidades de intercambios de saberes, como la amplia y nutrida exploración en torno a las tecnologías metalúrgicas precolombinas. Los contextos culturales diferentes con ejes problemáticos en común han sido uno de los ejes de comparación que han permitido mirar más allá de las regiones de estudio concentradas en espacios dentro de fronteras nacionales. Para María Ligia Coelho (2012), la comprensión histórica de fenómenos culturales a gran escala en América implica que las metodologías de análisis para los estudios históricos rompan

las narraciones tradicionales que cercan el conocimiento en regiones privilegiadas por las fronteras nacionales; a decir de la historiadora brasileña, los estudios comparativos contribuyen a esta disolución de fronteras, atendiendo, en cambio, la comprensión de las particularidades historias de los casos de estudio, planteados en contraste con sus vecinos o contemporáneos en largas distancias.

En los terrenos del arte moderno, María Amalia García (2016) hace agudos aportes que aplican al conocimiento histórico de casos de estudio con diversas cronologías. En este sentido, propone que la historia comparada favorece a "vincular escenas culturales que plantean procesos autónomos" (García, 2016, p. 13) y, aplicado a su caso de estudio, funciona como método de análisis para pensar los procesos de arte moderno en las metrópolis sudamericanas, lo que permite lecturas que rebasan las fronteras nacionales en la formulación de problemas (García, 2016, p. 15). En particular, me interesa retomar su planteamiento de "términos relacionales" para el análisis comparativo, ya que dichos términos funcionan como ejes problemáticos que trascienden como temas centrales en la memoria histórica. Un término relacional para emprender estudios comparativos, con el que he trabajado los últimos años, es la fauna sagrada en las cosmovisiones antiguas. El análisis de documentos visuales antiguos permite acercarnos a las dimensiones históricas y sagradas de personajes como la Serpiente Emplumada mesoamericana o el Amaru andino.

El interés por los acercamientos comparativos sobre América precolombina ha propiciado diversas investigaciones y diálogos intermitentes sobre las relaciones entre las poblaciones antiguas. En este contexto, han sobresalido los aportes desde la Historia del Arte, desde donde se analizan las imágenes y confrontan documentos que permiten el acercarnos a una comprensión más justa de la producción visual en el devenir histórico. La historia del arte permite analizar los procesos culturales que gestaron la obra, es el caso de la materialidad y sus aspectos formales. Los análisis de las imágenes nos acercan a la comprensión del pensamiento en realidades históricas

antiguas, el caso de la fauna sagrada nos permite identificar soluciones formales como la integración de elementos de fauna irreconciliable en la naturaleza, pero que en los relieves, pinturas y esculturas constituye la materialización de posturas fundamentales ante el cosmos, principios filosóficos, rituales y diversas formas de poder en determinado tiempo y espacio.

Los puntos de encuentro que pueden dar información sobre las posibles interacciones está en los valores culturales compartidos, la comunicación que se establece entre grupos distintos, pero que podrían encontrarse en los emblemas de poder ritual (como la fauna sagrada), o los saberes materializados en prácticas técnicas como los diseños cerámicos con del asa estribo, que constituyen un saber y voluntad creadora ampliamente practicada entre los pueblos antiguos de Suramérica y puntualmente identificados en tiempos tempranos en Mesoamérica (Chirinos, 2019). La trascendencia de la solución de las formas, las construcciones simbólicas de poder o los intercambios de saberes implican la eficiencia de la memoria histórica y la validez de su uso en un contexto cultural determinado, incluso para demarcar principios identitarios frente a otros grupos. Quizá será difícil encontrar una pieza asa estribo con diseños preincaicos y tierras de origen andino en territorios mesoamericanos, pero la evidencia de este tipo de gollete en Mesoamérica demanda detener la mirada en una solución de formas que no responden al azar; más aún cuando se sabe que en el sur del continente constituyó una de las formas cerámicas con mayor vigencia en el tiempo y ha sido portadora de cargas culturales tan profundas como la representación de cosmogramas en el cuerpo de las vasijas de cerámica y la propia dinámica de los líquidos en el asa estribo (Golte, 2015, p. 65).

Los discursos visuales, igual que las narraciones escritas, constituyen fuentes documentales para el conocimiento histórico. El análisis de las imágenes que trascienden el tiempo, como testimonios de realidades pretéritas, aporta valiosa información sobre las formas de pensar el mundo y las vías para simbolizarlo. Las diversas cultu-

ras del mundo registran aspectos fundamentales para pervivir en el tiempo: eventos importantes en la vida de la comunidad, eventos astronómicos, sucesiones de autoridades; igual que imágenes simbólicas construidas a partir de saberes que sostienen los principios creadores, los valores comunales y religiosos. Todo esto, aunado a conocimientos de especialistas en diferentes saberes para plasmarlo en soportes específicos. Registros del mismo evento o simbolismo pueden plasmarse en cerámica, pintura mural, rupestre o arquitectura, variando de soporte en función de la eficiencia del mensaje y la intención de significar.

La documentación artística constituye, junto con los datos arqueológicos, una de las vías de conocimiento de las sociedades antiguas de las que se desconocen piezas fundamentales para comprender su devenir histórico. Un aporte constructivo puede consolidarse con posturas incluyentes, evidencias arqueológicas y estudios comparativos. De la misma forma en que se nutren las propuestas sobre las investigaciones puntuales en una disciplina o región, es pertinente empezar a consolidar investigaciones que se tejen con diálogos transdisciplinarios a nivel continental. Los ejercicios comparativos en los estudios históricos no solo favorecen la exploración de casos de estudio con herramientas analíticas, sino que abren la puerta al intercambio de saberes sobre las problemáticas compartidas en otras latitudes y campos de conocimiento.

## Algunos resultados

Con algunas excepciones, las colonizaciones europeas sobre territorios americanos siguen escribiéndose en los libros de texto como el punto terminal en la cronología de los pueblos originarios del continente. Si bien se trató de intervenciones abruptas sobre la vida de grupos humanos con tradiciones milenarias, la novedad de esas conquistas no radicó en la respuesta de los pueblos que ya habían experimentado procesos equivalentes de gran impacto en el devenir de su historia: alianzas bélicas, migraciones, expansiones y

negociaciones territoriales, centros políticos hegemónicos, reorganización social, rutas mercantiles terrestres y marítimas, otros idiomas y nuevas deidades. La novedad más contundente de las conquistas europeas fue, acaso, la construcción generalizada de un origen mestizo, desatendiendo los matices de las continuidades que siguieron nutriendo a grupos originarios que perviven hasta el presente en todo el territorio americano.

De esta visión imprecisa de los procesos coloniales nació una de las grandes contradicciones en los estudios de la historia americana. Por un lado, la idea recurrente de homogeneidad cultural del pasado indígena que, en términos de construcciones nacionalistas, ha tenido resonancia para exaltar culturas materiales para equipararlas con otras civilizaciones del mundo (los mexicas y los incas como emblemas de la historia antigua de América, en concreto de México y Perú), pero con escasa atención a la diversidad territorial que albergó la complejidad histórica de múltiples pueblos. En el mismo camino, se fueron construyendo tradiciones académicas que, en busca de la comprensión de la amplia complejidad americana, fragmentaron los territorios en regiones de estudio (áreas culturales): Norteamérica, Mesoamérica, área Intermedia, área Andina. Sin embargo, las evidencias materiales van haciendo notar con mayor insistencia las historias de interacciones que diluyen aquellas fronteras regionales imaginarias, pueblos que insistieron en su particularidad, pero con movimientos humanos y tradiciones culturales que implican mayor complejidad, como relaciones dinámicas macro regionales.

A través de análisis y confrontación de fuentes que visibilizan la importancia de la fauna sagrada en Mesoamérica el área andina, he tenido la oportunidad de acercarme a las historias que han sido abordadas en una investigación más extensa (Gress, 2017). Por ahora, resumo la información obtenida como resultado de la aplicación metodológica de confrontación de casos donde el papel de la fauna sagrada trasciende en el tiempo para impregnar las memorias a largo plazo tanto en Mesoamérica como en Suramérica.

Cuando se piensa el pasado como amplios entramados de procesos dinámicos es posible reconfigurar la historia antigua de nuestro continente. Con el ejemplo olmeca, se visualiza su presencia en espacios que desbordaron lo que se planteó como "zona nuclear" y se favoreció la apertura de conocimiento ante la evidencia de "lo olmeca" en amplios y distantes territorios, con las formas iconográficas y de simbolización de elementos medulares como la figura humana, la fauna sagrada y la construcción simbólica de principios gráficos que se presentan como propios. Con su presencia inconfundible, con las formas iconográficas asociadas como rasgos faciales, la llamada ceja flamígera, la cultura material olmeca tuvo gran impacto, en diversos territorios y contextos.

Tanto los tronos escultóricos de La Venta como el arte rupestre de Oxtotitlán, permiten acercarnos a ideas fundamentales del pensamiento olmeca, los tronos como eje del poder terrenal fincado en la presencia de los antepasados, a la vez sobre la cueva como el origen que gesta y custodia todo tipo de vida: la cueva, las fauces, de donde emerge el personaje importante, igual que nacen las nubes con agua. A caso, esta amplitud de la presencia olmeca es la que comienza a propiciar algunas de las propuestas de estudios comparativos formales, en búsqueda de paralelismos o posibles contactos con las formas de representación en culturas antiguas del sur del continente. Las fuertes similitudes en las concepciones del cosmos y las formas de resolverlos en las manifestaciones plásticas atrajeron la atención de varios investigadores.

Uno de los ejes de comparaciones gráficas en la Historia de América antigua ha estado soportado en las imágenes de la fauna sagrada, felinos, aves y serpientes. En su texto *El águila el jaguar y la serpiente*, Miguel Covarrubias (1954) identifica la latencia de formas que resuelven los principios cosmológicos esenciales en América a partir de dicha fauna y llama la atención sobre los aspectos simbólicos contenidos en la complejidad de formas en la construcción de estos seres.

Los valores gráficos del jaguar, por ejemplo, aunque remitan a la misma fauna, se han producido con aspectos propios de las culturas que les dieron origen. Si bien los estudios comparativos se han confundido con la búsqueda de similitudes formales, la trascendencia de la aplicación metodológica radica más en la necesidad de ampliar la mirada sobre estas realidades gráficas en las que la aparente similitud es recién el aspecto que nos lleva a las profundas raíces de las voluntades creadoras de los pueblos creadores, las formas que particularizan las narraciones y las imágenes, el arte de pueblos con identidades culturales propias en un universo que les permitan generar códigos de comunicación que sean susceptibles de ser compartidos con otros pueblos, incluso en largas distancias.

En toda América, la diversidad de animales asociados a lo divino varía en función de los ecosistemas y cosmologías. Sin embargo, cuando se busca entender el pensamiento antiguo, sobresale la presencia constante de la imagen de la serpiente, a veces como animal custodio-protector, otras ocasiones como una compleja construcción híbrida que reconcilia atributos opuestos. En la serpiente llegan a converger elementos de otros animales que la complejizan otorgándole la divinidad: la serpiente con cuerpo emplumado o con pelo, con puntas, puntos o picos para señalar las presencia de algo que no son escamas, las astas de venado o cuerno en forma de pico, la cabeza de ave, conchas o plumas en lugar de crótalo, las formas de felino rematando como cabeza del monstruoso ser.

Respecto a iconografía específica sobre las serpientes, sobresale la comparación de las formas mesoamericanas entre lo olmeca y lo chavín; al abordar ambos casos, existe la inquietud por la presencia del ofidio, aunque con parámetros ligeramente distintos. Se ha explorado en las formas enroscadas de la serpiente que, para lo olmeca, contiene también los atributos de dichas líneas enroscadas evocando el agua-vapor, es decir, el cuerpo de la serpiente como una nube contenedora y propiciadora de las lluvias, con relación a la serpiente Chavín que mezcla las formas de la serpiente ondulante con la

cabeza de un felino, animal de indiscutible trascendencia también en la tradición olmeca. En términos de los estudios comparativos, vale la pena plantear que las manifestaciones materiales corresponden a realidades culturales mucho más amplias que las de los propios vestigios materiales.

En Mesoamérica, las serpientes de la tradición olmeca, por ejemplo, son resultado de la conciliación del pensamiento y tradición que las unifica en formas propias e inconfundibles en un sistema de conocimiento, la unidad de estilo que las hace inconfundibles en la Costa del Golfo, el Altiplano Central y el sureste hasta Centroamérica. Las formas propias de lo teotihuacano son resultado fundamental de las diversidades de pensamiento que retoman historias antiguas y se reconfiguraron en el devenir histórico de la gran metrópoli, sede de encuentros poblacionales diversos en su origen y saberes. La imagen de la serpiente fue una de las formas más susceptibles para sintetizar discursos en los que esta diversidad reconcilió los elementos fundamentales del mundo: origen, aspectos telúricos, celestes y del tiempo. Un ejemplo contundente de dicha síntesis lo constituye el Templo de la Serpiente Emplumada en Teotihuacán, con su entraña subterránea, las ofrendas de mantenimiento, la fauna sumergida en las aguas primordiales y la serpiente felinica emplumada que trasciende como clara herencia en el Epiclásico y culturas posteriores.

El papel narrativo-simbólico de la serpiente y sus transformaciones gráficas en Mesoamérica se relacionan con momentos de cambios y reconfiguraciones temporales. En este sentido el papel de la memoria resulta fundamental, ya que en las maneras de registrar los momentos de un pueblo como el mexica se recurre a las formas de construcción que en el pasado resultaron emblemas de poder en grandes ciudades como Teotihuacán o Tula. Por otro lado, se pone fundamental atención en la construcción de los discursos plásticos donde la interacción serpiente-humano puede constituir entidades como la de Quetzalcóatl como héroe cultural.

En Suramérica, antes de la gran expansión inca, las diversidades simbólicas y de tradiciones iconográficas correspondían a formas históricas precisas con variaciones regionales. La cultura moche cuenta con la diversidad formal de serpientes en sus complejas narrativas arquitectónicas y cerámicas, en las que se plantea la importancia de este numen en territorios donde el agua descendente de las cañadas andinas nutria los ríos ondulantes en la superficie y profundidades rumbo a los desiertos de la costa norte del Perú, la vida que brota de las montañas marcando su camino vital hasta desembocar en el Pacífico, tal como se observa en las narraciones cerámicas con serpientes ondulando entre cerros.

Desde las evidencias formativas, la serpiente marca un vínculo profundo con los personajes de sabiduría, desde los cinturones, cabellos o colmillos en las fauces de los personajes Cupisnique-Chavín hasta los arcos bicéfalos que enmarcan escenas importantes en la cerámica moche, arquitectura chimú-lambayeque y *queros* incas o novohispanos.La observación y análisis de casos en territorios distintos como el teotihuacano y el centroandino ha permitido dimensionar procesos creativos, la construcción cultural de la imagen de la serpiente en dos realidades americanas. Se ha visibilizado la trascendencia en función de sus atributos relacionados con espacios telúricos, subterráneos, acuáticos y de trascendencia política y ritual. Aunque con versiones propias que particularizan las formas propias de pensar el mundo, sobresale el carácter de perpetuar las memorias que han pervivido como herencia en tiempos sucesivos a nivel macro regional.

La imagen de la serpiente en el arte de los antiguos pueblos americanos nos ha permitido reconocer distribuciones espaciales, incluso con registros subterráneos en la cerámica asa estribo moche; cosmovisiones gráficas donde el cuerpo del ofidio funciona como eje rector de discursos, a veces con la presencia humana como recurso para enfatizar las conexiones entre los atributos naturales y el poder político. Las comparaciones, en busca de las evidencias materiales para documentar los contactos directos, así como las miradas continentales que invitan al reconocimiento de formas y pervivencia de símbolos

importantes, permiten diversificar las preguntas y nutrir los aportes a la comprensión de las historias de los pueblos originarios de América. La imagen sagrada de la serpiente surge y se re-configura en el devenir de la historia americana; junto con las que perviven en las historias orales contemporáneas constituyen una rica fuente de conocimiento de los cambios que han tenido como símbolos vitales.

## Conclusiones

Con la pertinencia de sus límites y alcances, los estudios comparativos siguen generando profundas reflexiones sobre la necesidad de miradas continentales en los estudios históricos. Como metodología se presenta como necesaria en un contexto macro regional que demanda, con mayor insistencia, pensar pueblos viajeros y dinámicos desde tiempos antiguos. De igual manera, la amplitud de miradas sobre otros procesos culturales en el continente nos lleva al establecimiento de diálogos multidisciplinarios, a la confrontación de datos, al intercambio de información y a las reflexiones desde diferentes latitudes.

Cuando detenemos la mirada en los estudios de la historia del arte antiguo americano, se comprende que los elementos formales son uno de los aspectos inmediatos de una construcción más profunda que amerita indagar sobre las formas específicas de gráfica y simbolización, los materiales, los soportes, que dan cuenta de principios culturales que dotan a las piezas de su carácter como documento histórico.

La viabilidad científica de la metodología comparativa va favoreciendo la comprensión de contextos culturales aislados, con sus particularidades en el universo cultural de los pueblos americanos. La amplitud de estas miradas favorece a los diálogos que permiten llegar a acuerdos sobre las posibles manifestaciones culturales que pudieron fungir como elemento articulador en los posibles contactos. Así, el ejercicio comparativo en los estudios de arte indígena americano, implica confrontar las fuentes para favorecer análisis

contextuales para comprender fenómenos culturales más amplios, incluso en grupos distantes en el territorio y las posibilidades de diferentes niveles de interacción.

La historización de dichos contactos es multifactorial y considerar los aportes hechos desde los análisis detallados de las fuentes gráficas, nos acerca al conocimiento de producciones artísticas inmersas en contextos que evocan sus versiones particulares del mundo y la historia. Estos pueblos, en su particularidad, formaron parte de ejes de articulación de saberes que, como en el presente, los llevaron a la exploración en lugares distantes tejiendo redes culturales susceptibles de interactuar con otros pueblos a nivel regional y continental.

## Referencias bibliográficas

Badner, M. (1972). *A possible focus of andean artistic influence in Mesoamerica.* Dombarton Oaks.

Beltrán, J. C. (2001). *La explotación de la Costa Pacífico en el Occidente de Mesoamérica y los contactos con Sudamérica y otras regiones culturales.* Tepic: Cuadernos del seminario Nayarit, Región y sociedad.

Broda, J. (2009). Historia comparada de las culturas indígenas de América. En Alicia Mayer (Coord.), *El historiador frente a la Historia. Historia e historiografía comparadas.* Universidad Nacional Autónoma de México.

Carreón, E. y Lerma, F. (2010), Los vecinos del sur de Mesoamérica: Área intermedia y caribeña. En Teresa Uriarte (Coord.), *De la Antigua California al Desierto de Atacama.* Universidad Nacional Autónoma de México.

Chirinos Cubillas, V. A. (2019). *El asa estribo en la cerámica prehispánica de América: una aproximación a los estudios comparativos de las regiones andina y mesoamericana.* (Tesis de maestría en Historia del Arte). Universidad Nacional Autónoma de México.

Coelho Prado, M. L. (2012). América Latina. Historia comparada, historias conectadas, historia transnacional. *Anuario Digital Escuela de Historia, 24.* Universidad Nacional del Rosario, Facultas de Humanidades y Arte.

Covarrubias, M. (1954). *The eagle, the jaguar, and the serpent. Indian art of the Americas: North America: Alaska, Canada, The United States.* Alfred A. Knopf.

Detienne, M. (2001). *Comparar lo incomparable. Alegato en favor de una ciencia histórica comparada.* Ediciones Península.

Escalante Gonzalbo, P. (1994). El tránsito de las ideas y de las formas en la América prehispánica. En Gustavo Curiel Méndez, Renato González Mello y Juana Gutiérrez Haces (Coords.), *XVII Coloquio Internacional de Historia del Arte. Historia e identidad en América, visiones comparativas.* Vol. 3. Universidad Nacional Autónoma de México.

García, M. A. (2016). Hacia una historia del arte regional. Reflexiones en torno al comparativismo para el estudio de procesos culturales en Sudamérica. En *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas, 109.* Universidad Nacional Autónoma de México.

Golte, J. (2015). *Moche. Cosmología y sociedad. Una interpretación iconográfica.* Instituto de Estudios Peruanos.

Gress Carrasco, R. (2017). *La imagen de la serpiente en dos memorias americanas: Las herencias teotihuacana y moche.* (Tesis doctoral en Historia del Arte). Universidad Nacional Autónoma de México.

Hers, M.-A. y Carot, P. (2016), De perros pelones, buzos y Spondylus. Una historia continental. En *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas.* Universidad Nacional Autónoma de México.

Kocka, J. (2002). La comparación histórica. En *Historia social y conciencia histórica.* Editorial Marcial Pons.

Lathrap, D. W. (1966). Relationships between Mesoamerica and the Andean áreas. En *Handbook of Middle American Indians, 4.* University of Texas Press.

Limón Olvera, S. (2009). *Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexica.* Universidad Nacional Autónoma de México.

López Austin, A. y Millones, L. (2008). *Dioses del Norte, dioses del Sur: religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes.* Era.

______ (Eds.) (2013). *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes.* Universidad Nacional Autónoma de México.

______ (2015a). *Los mitos y sus tiempos.* Era.

______ (2015b). *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y Mesoamérica.* Universidad Nacional Autónoma de México.

Marcos, J. G. (1982). *Primer simposio de correlaciones antropológicas Andino Mesoamericano, Salinas, Ecuador, julio de 1971*, Escuela Superior Politécnica del Litoral.

_____ (2005). *Los pueblos navegantes del Ecuador prehispánico*. ESPOL, Abya-Yala.

Rieff, P. (1998). They came to trade exquisite things: Ancient West Mexican-Ecuadorian Contacts. En Richard Townsend (Ed.), *Ancient West Mexico: Art and Archaeology of the Unknown Past* (pp. 233-249). The Art Institute of Chicago.

Carrera de Psicología

Los artículos recogidos en *Etnohistorias de América Latina y el Caribe*, presentan resultados de investigación, reflexiones críticas, teóricas, metodológicas y técnicas de investigación utilizadas en los estudios etnohistóricos del área. El interés de la obra es generar el debate sobre la articulación de los contextos locales a los procesos de la globalización y sus nexos históricos, políticos, sociales y culturales con América Latina y el Caribe. Es por lo que, en su mayoría, los textos trascienden las barreras geográficas y geopolíticas, y van más allá de los nacionalismos, regionalismos o de las áreas geográficas comúnmente trazadas por las fronteras del Estado-nación. Los escritos permiten entender las diversas dinámicas sociales e interrelaciones históricas y geográficas del continente, con el entramado de nexos globales que inciden en la construcción de formas, fronteras e imaginarios particulares de ver, conocer y dominar al "otro" y lo "otro". El libro se divide en dos secciones: Etnohistorias de América Latina, siglos XVI-XX, e Historia, derecho, género y políticas en América Latina, siglos XX y XXI.







